محمد بن مرتضى المعروف بالملا
محسن الفيض الكاشاني

أصول المعارف



دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

مكتبة

مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.

الإمام الصادق (ع)

moamenquraish.blogspot.com

أصول المعارف

اسـم الكتـــاب: **أصول المعارف**

المـــؤلـــــــف: **الفقيه والفيلسوف المحقق الملا محسن الفيض الكاشاني**

النـــاشـــــــر: **دار المـعـارف الحكميـة**

إخـراج الكتـــاب: Idea Creation

عـدد الصفـحـات: 205

القيـــــــاس: 24*17

تـاريـخ الطبـــع: ٢٠١٠

أصول المعارف

محمد بن مرتضى
المعروف بالملا
محسن الفيض الكاشاني

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

[١٤٣١ هـ. - ٢٠١٠ م.]



دار المعارف الحكمية

Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي

Email: almaaref@shurouk.org تلفاكس: ٠١ ٥٤٤٦٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

إشـــــارة:

ربّما لا يكون من المناسب التقديم لكتاب دون الإطلالة على سيرة مؤلفه؛ ولذلك أرى من واجبي التقديم للتقديم بلمحة عن حياة المؤلف والإطلالة على منهجه وأهمّ آثاره وأفكاره، والانتقال بعد ذلك إلى الحديث عن الكتاب المقصود بالتقديم.

الفيض الكاشـــاني في لمحــــة:

كاشان مدينة إيرانية عريقة تتبع إداريًّا في العصر الحاضر محافظة قم وتقع على بعد حوالي ست وتسعين كلم. من مدينة قم نفسها، ترتفع عن سطح البحر حوالي ١١٣٠م.، وتشتهر بعدد من قُراها التي كانت مصايف لكثير من أهالي المناطق المجاورة، وفي عائلة اشتهرت بالعرفان والعلم. وُلِد محمد بن مرتضى الملقب بمحسن والمعروف بالفيض الكاشاني عام ١٠٠٧هـ. وكان آخر عهده بالدنيا عام ١٠٩١هـ. على أشهر الأقوال وأصحّها بحسب ما انتهى إليه تتبّعي في المصادر التي توفّرت بين يدي أثناء كتابة هذه الكلمة[١]. تزوّج الفيض الكاشاني من ابنة أستاذه صدر الدين الشيرازي[٢] وأنجب منها ثلاثة أولاد ذكور هم: محمد علم الهدى، محمد

---

(١) انظر: علي رضا فيض، «شرح أحوال وآثار فيض كاشاني»، مجلة رهنمون، صيف وشتاء ١٣٨٦هـ.ش.، العدد المزدوج ٢٣-٢٤، ص٨.

(٢) ومن اللطائف التي تذكر في هذا المجال أن لقب الفيض هو لقب منحه الأستاذ لصهره بينما منح لقب فيّاض لصهره الآخر الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي، فأخذت الغيرة إحدى الأختين فعاتبت أباها لأنه منح لزوج أختها لقب بصيغة المبالغة، فطيّب الأب خاطر ابنته وقال لها: إنما منحت زوجك لقبه بصيغة المصدر وهو أصل لكل الاشتقاقات ومنبع الفيض، فرضيت وقرت عينها. (الخوانساري، روضات الجنات، طبعة حجرية، طهران، ص٣٥٣؛ نقلاً عن: علي رضا فيض، مصدر سابق، ص١٩-٢٠).

معين الدين، وأحمد غياث الدين. أشهرهم الأوّل، له كتب عدة أشهرها «تحفة الأبرار» في الأخلاق، وكتاب آخر بعنوان: «**أصول الدين**» في العقائد، وكتاب فقهي لم يكتمل هو حاشية على كتاب أبيه مفاتيح الشرائع.

الفيض الطـــالب:

تنقّل الفيض بين الحواضر العلمية في إيران وغيرها كقم وأصفهان وشيراز وغيرها، وجمعت بينه وبين عدد منهم علاقة الدرس والتدريس ومن أبرز أساتذته في الحديث والفلسفة وغيرها يمكن أن يشار إلى:

- صدر الدين الشيرازي درس على يديه الحكمة والفلسفة،
- السيد ماجد البحراني، درس على يديه الحديث وعلومه في شيراز،
- الشيخ البهائي، ويبدو أن مدة لقائه به لم تكن طويلة.
- كما ويروي عن جماعة من العلماء منهم: الشيخ محمد ابن صاحب المعالم، والمولى محمد طاهر القمي، والمولى خليل[٣]..

وقد زار الفيض أماكن عدة من العالم الإسلامي، منها مدن العراق كالنجف وكربلاء وكانت له فيها صِلات مع عدد من علمائها، كما أدى فريضة الحج وخلالها التقى بالمحدث الإسترابادي وكان بينهما مراودة فكرية واعتراف من الفيض لمعاصره بالسبق إلى بعض الأفكار التي هي قواعد ومرتكزات يقوم عليها التيار الفكري الأخباري، وخلالها أيضًا التقى بأحد علماء جبل عامل وهو الشيخ محمد بن الشيخ حسن بن زين الدين العاملي صاحب المعالم، وأخذ منه إجازة في الحديث والرواية.

الفيض المربّي والأستـــاذ:

تولّى الفيض الكاشاني، كغيره من العلماء تربية جيل من الطلاب الذين استقوا من معين علومه، ومن أشهر هؤلاء الذين نالوا من علمه نصيباً، وبقي ذكرهم في الخالدين: نجله المعروف بـ«علم الهدى»، السيد نعمة الله الجزائري، القاضي سعيد

(٣) السيد محمد مهدي بحر العلوم، **الفوائد الرجالية**، طهران، مكتبة الصادق، ١٣٦٣هـ.، ج١، ص٣٠٩.

القمي، الملا محمد صادق الكاشاني، ومن هؤلاء أيضاً بدرجة أو بأخرى الشيخ محمد باقر المجلسي.

تراثـــــه العلـمي:

ترك الفيض الكاشاني، عشرات المؤلفات بين كتاب ضخم كالوافي الذي يبلغ عدد صفحاته المئات إن لم نقل الآلاف، والرسائل المختصرة، وقد ذكر بعض من ترجم له أن عدد مؤلفاته يبلغ المائتين[٤]، وهذه بعض مؤلفاته، ونترك لمن أراد معرفة غيرها مراجعة كتب التراجم والفهارس.

- الوافي
- سفينة النجاة في طريقة العمل
- عين اليقين
- حق اليقين
- علم اليقين
- مفاتيح الشرائع
- الأصول الأصلية
- معتصم الشيعة في الفقه
- المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء
- مرآة الصواب
- النخبة الكبرى
- النخبة الصغرى
- جهاز الأموات
- الأحجار الشداد والسيوف الحداد في كسر الجواهر والأفراد(في الفلسفة في

(٤) السيد نعمة الله الجزائري، زهر الربيع، الطبعة الحجرية، ص١٧٥. هذا ويشكك بعض المهتمين بتراث الفيض في صحة هذا التعداد لمؤلفات الفيض.

إبطال الجزء الذي لا يتجزأ)

- غنية الأنام في معرفة الساعات والأيام
- ترجمة العقائد
- نقد الأصول الأصلية
- خلاصة الأذكار
- مدرك الساعات

وقد كانت بعض كتبه محط اهتمام العلماء من بعده، فعلى سبيل المثال أحصى بعض المشتغلين على تراث الفيض الكاشاني عشرين شرحًا وعددًا من الحواشي على كتاب «**مفاتيح الشرائع**»(٥).

أقوال العلمـــــاء فيـــه:

الحر العاملي:

«كان فاضلًا عالمًا ماهرًا حكيمًا متألّهًا محدّثًا فقيهًا محقّقًا شاعرًا أديبًا حسن التصنيف من المعاصرين، له كتب منها كتاب الوافي جمع الكتب الأربعة مع شرح أحاديثها المشكلة، إلا أنّ فيه ميلًا إلى بعض طريقة الصوفية وكذا جملة من كتبه...»(٦)، هذا ولكن الخوانساري ينفي تهمة التصوف ويستبعدها أشد الاستبعاد(٧).

الشيخ يوسف البحراني:

«كان فاضلًا محدثًا أخباريًا صلبًا كثير الطعن على المجتهدين لا سيما في رسالته سفينة النجاة...»(٨) هذا ولكن كلامه في رسالة «**الحق المبين**» يكشف عن اعتدال في

---

(٥) لمزيد من الاطلاع على تراث الفيض الكاشاني، انظر: علي رضا فيض، **الفقه والاجتهاد: عناصر التأصيل والمعاصرة**، مركز الحضارة، بيروت، ط٢، ٢٠١٠، ج٢، ص٤٥٨-٥٠٦.

(٦) الحر العاملي، **أمل الآمل في علماء جبل عامل**، تحقيق أحمد الحسيني، قم، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٠٤هـ، ج٢، ص٣٠٥.

(٧) انظر: الخوانساري، **روضات الجنات**، الطبعة الحجرية، باب الميم (محسن)، ص٥٤٢-٥٤٣.

(٨) وقد تصفحت سريعاً رسالة سفينة النجاة فوجدت فيها حدة في التعبير، ولكن لا أستطيع الجزم بما سماه الشيخ البحراني كثرة الطعن إلا إذا كان يريد من الطعن الانتقاد فأوافق على أن فيها انتقادات حادة.

الحكم على من يخالفه في شأن الاجتهاد،[٩] ومن ذلك قوله: «...وأما ما ترى من اجتهاد بعض متأخري أصحابنا وتدوينهم الأصول وخوضهم في الفضول، فإنّما ذلك لشبهة جرت فيهم... وعلى التقديرين فليس ذلك قادحًا في منزلتهم العليا ولا سببًا لإلحاقهم بالفرقة الأولى حاشاهم عن ذلك فإن لهم حقوقًا جمّة على هذه الفرقة الناجية الجليلة»[١٠].

الخوانساري صاحب روضات الجنات:

«محسن بن الشاه مرتضى.. المشتهر بالفيض الكاشاني، اسمه كما يظهر من تقريرات المصنف نفسه محمد، وأمره في الفضل والفهم والنبالة في الفروع والأصول والإحاطة بمراتب المعقول والمنقول، وكثرة التأليف والتصنيف مع جودة التعبير والترصيف، أشهر من أن يخفى في هذه الطائفة على أحد إلى منتهى الأبد...»[١١].

وأخيراً: يصفه صاحب «**سلافة العصر**» بقوله: «العلامة الملا محمد بن مرتضى المشهور بالمولى محسن الكاشاني له كتب وتأليفات قيّمة في الفقه والحديث والكلام والحكمة»[١٢].

منهجـــه وخلفيتـــه الثقافيّـــة:

مما يلفت المتأمل في تراث الفيض الكاشاني جمعه بين اتجاهات قد تبدو متناقضة أو على الأقل تبدو مما يصعب الجمع بينه، فهو قضى شطرا لا يستهان به من عمره في الاستفادة من أستاذه صدر الدين الشيرازي، وبالتالي أخذ من الفلسفة بحظ وافر واتهم بالميل إلى بعض طريقة المتصوفة كما يشير الشيخ الحر العاملي المعاصر له. وفي الجهة المقابلة هو أخباري من الطراز الأول ويظهر ذلك في تراثه هو نفسه، كما في تلامذته الذين تربّوا على يديه، أما في تراثه فهو يعترف لأحد متطرفي الاتجاه الأخباري محمد أمين الأسترابادي، بأنه سبقه إلى بعض الأخبار التي تمثل أساساً ترتكز إليه الدعوة الأخبارية، يقول الفيض في إحدى رسائله: «وقد اهتدى

---

(٩) سوف ننقل بعد قليل نصًا له حول الميرزا محمد أمين الاسترابادي، فانتظر.

(١٠) الفيض الكاشاني، **الحق المبين في تحقيق كيفية التفقه في الدين**، سازمان جاب دانشكاه، لاتا، ص٤.

(١١) الخوانساري، **روضات الجنات**، مصدر سابق.

(١٢) السيد علي خان، **سلافة العصر**، مصر، ١٣٢٤هـ.، ص٤٩٩.

لبعض ما اهتديت له بعض أصحابنا من أهل استراباد كان يسكن مكة -شرفها الله- وقد أدركت صحبته بها، فإنه كان يقول بوجوب العمل بالأخبار وإطراح طريقة الاجتهاد والقول بالآراء المبتدعة وترك استعمال الأصول الفقهية المخترعة ولعمري إنه قد أصاب في ذلك وهو الفاتح لنا هذا الباب وهادينا إلى سبيل الصواب إلا أنه قد ذهب عنه أصلان أصيلان وصدر عنه أمران إمران... وأما الأمران الإمران، فأحدهما: إفراطه في القول بالأخبار وغلوه فيه حيث ادعى أن جميع ما في الكتب الأربعة المشهورة مما يفيد القطع بصدورها عن أهل البيت عليهم السلام، والثاني طعنه في طائفة من أجلة فقهائنا ونسبته إياهم إلى الفساد والإفساد وغلوه في مؤاخذتهم بما خاضوا فيه من الاجتهاد...، والباعث له على الأمر الأول ذهوله عن ذينك الأصلين في هذا الباب. وعلى الثاني غفلته عن غفلتهم وخطئهم في ما أصاب وإنهم لم يكونوا فيه متعمدين أو فعلوه لمصلحة في الدين ثم لم يغلوا فيه غلو المخالفين فعسى الله أن يعفو عنهم والله غفور رحيم...»[١٣].

وعلى أي حال هو أحد أعمدة التيار الأخباري إلى جانب آخرين معاصرين له أو قريبين من عصره، وهم مضافاً إلى الفيض نفسه:

أ- الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي المتوفى (١١٠٤هـ).

ب- الشيخ محمد باقر المجلسي المتوفى (١١١١هـ).

ت- السيد نعمة الله الجزائري المتوفى (١١١٢هـ).

ث- الشيخ يوسف البحراني المتوفى (١١٨٦هـ).

وقد كتب في علم العقائد كتباً عدة منها كتابنا هذا، ولكنك تجده يأخذ على المتكلمين طريقتهم في الجدل، فيقول في نص يكشف عن نظرة سلبية لمنهج المتكلمين وطريقتهم: «ولا تظنن أن خواص المؤمنين إنما آمنوا بالله واليوم الآخر بمجادلات المتكلمين وأدلة المجادلين هيهات هيهات»[١٤].

فما هو المنشأ لهذا التنوع المنهجي في مدرسة الفيض الكاشاني، يبدو لي أن الحكم على الفيض يحتاج إلى بسط القول بما لا مجال له في مثل هذه المقدمة، ولكن إذا استندنا إليه هو فنجده يكشف عن الأساس الذي يبتني عليه منهجه،

---

(١٣) الحق المبين في تحقيق كيفية التفقه في الدين، مصدر سابق، ص١٢.
(١٤) المصدر نفسه، ص٥.

وهو اعتقاده بعدم التناقض بين العقل والوحي والشهود، حيث يقول: «والتفقه في الدين عبارة عن تحصيل البصيرة في المسائل الدينية علمية كانت أو عملية، باطنية أو ظاهرية، متعلقة بالعبادات أو المعاملات، فرضاً معرفتها أو العمل بها، أو سنة أو أدباً... وأما هاهنا فلا نورد إلا ما هو الحق فيه من دون تعرض لما قالوا، بل ما يطابق الوحي والتنزيل ويوافق العقل الغير العليل...»[١٥].

الفيض ومنهجـــه الفقهـــي:

يتبنّى الفيض في الفقه المنهج الأخباري وفق ما تقدمت الإشارة إليه، ومما اشتهر به تطبيقًا لمنهجه الفقهي هذا، الأخذ بالأخبار التي تصح عنده والفتوى طبقها حتى لو كانت مخالفة لما اشتهر بين الفقهاء بل حتى لو كان مخالفة لدعوى إجماع من هذا الفقيه أو ذاك. ومن مشهورات مواقفه الفقهية الملفتة، فتواه بتحديد وقت الغروب بغياب قرص الشمس دون ذهاب الحمرة المشرقية[١٦]، ومنها عدم مفطرية الغبار للصائم[١٧]، ومنها فتواه بجواز الوضوء بماء الورد[١٨]، ومن ذلك أيضاً فتواه بطهارة جلد الميتة بالدباغة[١٩]، إلى غير ذلك مما يمكن تتبعه من كتابه مفاتيح الشرائع وغيره من كتبه الفقهية. ويحدد الفيض الكاشاني الإطار العام لمنهجه في الفقه بما يأتي: «...نمقناها في تحقيق أن مآخذ الأحكام الشرعية ليست إلا محكمات الكتاب والسنة وأحاديث أهل العصمة، وأنه لا يجوز الاعتصام فيها إلا بحبل المعصومين، وأن الاجتهاد فيها والأخذ باتفاق الآراء ابتداع في الدين واختراع من المخالفين»[٢٠].

الفيض ومنهجـــه في العرفـــان والفلسفـــة:

يظهر من تتبع كلام الفيض الكاشاني في كتابه الذي نحن بصدد التقديم له أو في غيره، يظهر من ذلك أنّ منهجه يقوم على مجموعة من الأسس الفكرية أهمها استحالة التناقض بين العقل والوحي وهو يتابع في ذلك كثيراً من الفلاسفة السابقين

---

(١٥) الحق المبين في تحقيق كيفية التفقه في الدين، مصدر سابق، ص٢.
(١٦) الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع، مجمع الذخائر، قم، ج١، ص٩٤.
(١٧) المصدر نفسه، ج٢، ص١٧٦.
(١٨) المصدر نفسه، ج١، ص١٠٥.
(١٩) المصدر نفسه، ج١، ص٦٨-٦٩.
(٢٠) الفيض الكاشاني، سفينة النجاة، نسخة إلكترونية منشورة على موقع فور شيرد، ص٣.

عليه، وعلى رأسهم صدر الدين الشيرازي الذي يعتقد أن رسالته تكمن في حل التناقضات التي قد تظهر لبعض الناس بين النصوص الدينية وبين البرهان العقلي والكشف الشهودي. ويرى الفيض الكاشاني في هذا المجال أن معتقده يأخذه من مشكاة أولياء الله، وأن أولى مهماته هو بيان التطابق بين المعارف التي تحصل بالبرهان والمعارف المأخوذة من الوحي أو العرفان والشهود[٢١].

والقاعدة الثانية من قواعد منهجه، هي الإيمان بأولوية المصادر النصية على المصادر العقلية؛ وذلك لأن أنبياء الله هم أكثر دقة من الفلاسفة، وثانياً لأن العقل لا يخوض في غير المسائل الكلية، وثالثاً لأن خطاب الفلاسفة خطاب نخبوي للخاصة وحدهم، أما خطاب الأنبياء فهو خطاب للخاصة والعامة[٢٢]. القاعدة الثالثة التي أود الإشارة إليها في هذا المجال هي قاعدة التلازم والحاجة المتبادلة بين العقل والشرع، يقول الفيض في هذا المجال: «اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع والشرع لن يتبين إلا بالعقل، والعقل كأس والشرع كالبناء...»[٢٣].

كلمـــة حـــول الكتـــاب:

يكشف التأمل في زوايا كتاب «**أصول المعـــارف**» عن أن المحور الذي يدور عليه الكتاب هو بيان المواقف الاعتقادية التي يؤمن بها الفيض، ويمكن تصنيف مضمون هذه الرسالة في الفلسفة الأولى وبخاصة ما يعرف في مدرسة الحكمة المتعالية بالإلهيات بالمعنى الأخص. وأبرز ما يلفت النظر في الرسالة أمور:

الأول: التوافق الكبير بين الكاشاني وأستاذه صدر المتألهين في القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وفي مراتب الوجود، والتشابه بين الوجود والنور، وغير ذلك من الأمور العامة والقواعد الفلسفية التي يؤمن بها الطرفان.

الثاني: هو على صعيد المنهج، وهو من تجليات المنطلقات المنهجية التي أشرنا إليها فإنه وتبعاً لاعتقاده بالتطابق التام بين مدركات العقل السليم وبين النصوص الشرعية تجده يستند إلى شاهد من القرآن أو السنة في ذيل كل فكرة فلسفية يقررها بالبرهان، ومن ذلك استشهاده عند الحديث عن حاجة الماهيات إلى الموجد، وعن

---

(٢١) الفيض الكاشاني، **عين اليقين**، قم، بيدار، ج١، ٢٠-٢١.
(٢٢) انظر: الفيض الكاشاني، **عين اليقين**، مصدر سابق، ص٢٣.
(٢٣) الفيض الكاشاني، **عين اليقين**، مصدر سابق، ص٤٣.

كون الوجود الحقيقي هو وجوده وأما وجود غيره فهو بوجوده وهو شأن من شؤونه، بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[٢٤]، ومن ذلك أيضاً استشهاده عند حديثه عن المادة الأولى وتشكل الوجود الإمكاني منها، بحديث «أول ما خلق الله الماء»، وبقوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[٢٥].

الثالث: الأمر الثالث الذي يكشفه التأمل في كتاب أصول المعارف هو منهج خاص في فهم النصوص قد لا يوافقه عليه غيره عندما يعمل قواعد الفهم العرفي للنصوص، ومن ذلك ما أشرنا إليه آنفاً حول تفسير الماء بالمادة الأولى ويبرر ذلك بأن الماء يقبل شكل الوعاء الذي يوضع فيه، والمادة الأولى تقبل شكل الصورة التي تمنحها. ومثال آخر هو استشهاده لما يعرف بقوس الصعود والنزول في الفلسفة والعرفان الإسلامي بالآيات التي تتحدث عن بدء الخلق وإعادته وعن عروج الملائكة وتنزلها، إلى غير ذلك مما نتركه للقارئ ليتدبره ويتأمل فيه، ويوافق صاحبه أو يخالفه. وفي الختام يأمل معهد المعارف الحكمية أن يكون في نشر هذا الكتاب فائدة للقارئ المعاصر، وخدمة للتراث الفلسفي الديني وإحياء له.

محمد حسن زراقط

بيروت/ ٢٠١٠

(٢٤) سورة القصص، الآية٨٨.
(٢٥) سورة هود، الآية٧.

التعريف بكتاب أصول المعارف

عمد المصنّف إلى بيان صفة الكتاب في مقدمته، فجاء بيانه – وهو خير من يقدّم لكتابه – على النحو التالي:

دوافـــع التأليـــف

هذا الكتاب هو تلخيص لكتاب آخر للمصنف هو كتاب عين اليقين، وما حدا به إلى إملاء هذا الكتاب أُمور:

١ – رغبته الشديدة في تحصيل العلم الحقيقي، وكثرة محبّته للعلوم الحقيقيّة، والمعارف البرهانيّة، وشدّة رغبته في معرفة الأسرار الدينيّة، والرموز الفرقانيّة، ومزيد اعتنائه بضبط ما يتحقّق به ويعتقده من أمر الدين، وما يعتمد عليه في طريق الحقّ واليقين. فالمصنف يصرح هنا بأنه يطلب العلم الحقيقي لذاته، وأن نفسه محبة لاستطلاع الحقائق والمعارف الحقة، وحق للعلم الحقيقي أن يُطلب لذاته.

٢ – تهذيب الحكمة وتنظيمها، يقوده في ذلك حُبّه لُبّ المباني، ومُخّ الكَلِم، وإيثاره الاختصار على فصوص الحكم، وملاله من الأقوال المختلفة، والآراء غير المؤتلفة، وتطويل المقال بالقيل والقال. ولهذا اتجه إلى تنظيم الفرائد، ورفض الزوائد، بعد تفريق الخطأ عن الصواب، وتمييز القشر من اللباب، وجمع شتاتها مهذّبا لها تهذيبًا، وفصّلها فصولاً وجيزة مرتّبًا لها ترتيبًا، على ما صرّح في مقدمة كتابه. وبهذا الدافع يتضح أن الفيض صاحب رؤية تجديدية على مستوى الصياغة

والتهذيب والأسلوب، فهو ينأى بالأفكار الاستطرادية والحشو جانبًا، ويسلط الضوء على الأساسيات بأسلوب سلس ومرن.

٣ – من دوافع المصنف للتأليف: الكشف عن تطابق العقل والشرع، فأراد أن يجمع بين طريقة الحكماء الأوائل في المعارف والأسرار، وبين ما ورد في الشرع المبين من العلوم والأنوار، فيما وقع فيه الاشتراك.

يقول: ليتبيّن لطالب الحق أن لا منافاة بين ما أدركته عقول العلماء والعقلاء ذوو المجاهدات والخلوات، أولو التهيّؤ لواردات ما يأتيهم في قلوبهم عند صفائها، من العالم العلوي. وبين ما أعطته الشرائع والنبوّات، ونطقت به ألسنة الرسل والأنبياء – صلوات الله عليهم – من أصول المعارف. غير أنّه بقي لأولي العقول الصرفة من العلم بالله واليوم الآخر، – ممّا هو وراء طور العقل الجمهوريّ –، أمور تمّمها لهم الرسل.

ويقول: وإنّ نظر الأنبياء أوسع وأحدّ، ومعرفتهم بالغة إلى جزئيّات الأمور، وتعيين الأعمال المقرّبة إلى الله – تعالى – كما هي بالغة إلى كلياتها. وإنّ لهم قدرة النزول في المعارف بالله إلى العامّي الضعيف الرأي بما يصلح لعقله من ذلك، وإلى الكبير العقل الصحيح النظر بما يصلح لعقله. وإنّهم أعلم خلق الله فيما غاب عنهم. وإنّ همّتهم في معرفة حقائق أمور النشأة الآخرة أكثر منها في معرفة أمور هذه النشأة، بل لا يخوضون من الفانية إلا فيما هو وسيلة إلى الباقية؛ ولهذا لمّا سُئل نبيّنا – صلّى الله عَلَيه وَآلِه – عن التشكّلات البدريّة والهلاليّة للقمر أُمِر بالإعراض عن الجواب إلى أمر آخر؛ تنبيها على أنّ هذا السؤال ليس بمهم، وإنّما المهم من ذلك ما يقرّب إلى الله – سبحانه – والدار الآخرة.

وأمّا أُولو العقول الصرفة، فلم يؤتوا من العلم والقدرة والنظر ما أُوتي النبيّون، ولم تصل أفكارهم إلى النشأة الآخرة كما ينبغي. ومع ذلك فلا يجوز التقصير في حقّهم، والتفريط في شأنهم على وجه يفضي إلى الإزراء بهم وبإيمانهم، – حاشاهم عن ذلك –؛ لا سيّما وكلماتهم مرموزة؛ وما ورد عليهم، – وإن كان متوجّهًا على ظاهر أقاويلهم –، لم يتوجّه على مقاصدهم؛ فلا ردّ على الرّمز.

وإنّما خاض المصنف من طريقتهم في ضوابط وأصول كانت وسيلة إلى فهم أسرار الشرع ومرموزاته، أو أبحاث لهم في معرفة أعيان الحقائق كانت ذريعة للإحاطة بما عليه الوجود بقدر الوسع والطاقة؛ تكميلًا للنّفس، وتوسيعًا لساحة ميدان التفكّر في عظمة الله سبحانه. لا كما يخوض فيه الغافلون؛ بل على نهج يرجع إلى التوحيد، والتمجيد، والتقرّب إلى الله ذي العرش المجيد.

محتوياته

جعل المصنف في هذا الكتاب مباحثه على عشرة أبواب، ينقسم كل باب منها إلى فصول.

١ – في الوجود والعدم، وفيه معرفة الذات.

٢ – في العلم والجهل، والنور والظلمة، والحياة والموت، وفيه معرفة الصفات.

٣ – في الغنى والفقر، وفيه معرفة الأسماء.

٤ – في الماهيّات وتعيّناتها، والواحد والكثير، وفيه معرفة ما سوى الله.

٥ – في السبب والمسبّب، وفيه معرفة الغايات.

٦ – في الطبائع وتجددها وأرواحها، وفيه معرفة حدوث العالم وتسبيحه.

٧ – في الحركة، والزمان، والمكان، والحدوث، وفيه معرفة الأزل والأبد وتنزه الله سبحانه.

٨ – في السماوات والأرض وما بينهما، وفيه معرفة النفوس والعقول والملائكة والجن والشياطين.

٩ – في الخير والشرّ، واللّذة والألم، وفيه معرفة الثواب والعقاب والجنة والنار.

١٠ – خاتمة في وجوه الفرق بين الدنيا والآخرة في نحو الوجود الجسماني.

وقد جاء الكتاب متوفراً على شرط الاستيفاء والجامعية، إذ ما من مسألة من مسائل العلوم الحقيقيّة إلاّ ويوجد فيه أصلها ولبّها مجرّدًا عن القشور والملابس

الساترة، وما من نكتة عرفانيّة إلهيّة إلاّ ويُرى فيه منبعها وسرّها خالصًا من الألفاظ الخطابيّة السائرة، وما من أصل من الأصول العقليّة إلاّ ويُعرف فيه بيانه وشرحه مطابقًا للكتاب العزيز والسنّة الطاهرة.

غايتـــــــه

لمّا كانت الحكمة مركّبة من علم: هو العلم بحقائق الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشريّة. ومن عمل: هو العمل بما ينبغي أن يكون الإنسان عليه ليكون أفضل في أحواله كلّها، افتنّ المقصود إلى فنّين: علمي وعملي.

وفائدة العلمي انتقاش صورة الوجود كلّه على ما هو عليه بنظامه وتمامه في النفس الإنسانيّة؛ لتصير عالمًا معقولاً مضاهيًا للعالم الموجود. وجملة ما يذكر فيه ترجع إلى علم التوحيد وفروعه.

وفائدة العملي تخلية النفس الإنسانيّة عن الرذائل، وتحليتها بالفضائل، حتى تصير مرآة مجلوّة، تشاهد فيها آيات الحق - جل وعلا -، بل يتجلّى فيها وجه الربّ تقدّس وتعالى. وجملة ما يذكر فيه ترجع إلى علم العبوديّة وفروعه.

ثم ينقسم كل من القسمين إلى ما يستقلّ فيه العقل غالبًا، من دون توقّف على الشرع إلاّ في زيادة تتميم أو تبيين أو تنبيه. وإلى ما لا يستقلّ فيه العقل، بل يفتقر إلى استعانة من الشرع. فهذه أربعة أقسام.

وهذا الكتاب موضوع لبيان القسم الأوّل: وهو العلم بحقائق الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشريّة، ممّا يستقلّ فيه العقل غالبًا، من دون توقّف على الشرع إلاّ في زيادة تتميم أو تبيين أو تنبيه.

مصـــــادره

المصادر التي استمد منها مؤلّفنا مادّته الفلسفية من السعة والكثرة بمكان بحيث يصح لنا أنّ نتحدث عن المصادر الأساسية المباشرة للفيض، ونغفل بالتالي ذكر المصادر التي تأتي في الدرجة الثانية، وتلك المصادر الأساسية تنبع من منهلين، هما:

الأول: كتب أستاذه **صدر الدين الشيرازي** ودروسه وأفكاره. ومن خلاله، تناول **الفيض** مصادره الأخرى الثانوية والتي تصله بسائر الفلاسفة والعرفاء، **كابن عربي**، **والسهروردي**، **وابن سينا**، **وأفلاطون**، **وأفلوطين**... وبهذا تدخل في مصادره كل ما يذكر عادة في مصادر أستاذه الشيرازي.

الثاني: التراث الروائي الغني الذي وصله من خلال دراسته على جملة من العلماء، لا سيَّما العالم الكبير السيد **ماجد البحراني الصادقي**، الذي أخذ عنه **الفيض** العلوم الشرعية والحديث.

ويشير الفيض في مقدمة الكتاب إلى مصادره بقوله: هذه رموز ربّانيّة أُوتيتها من فضل الله، وكنوز عرفانيّة انتقيتها من نفائس خزائن أهل الله، وأنوار ملكوتيّة اقتبستها من مشكاة المستضيئين بنور الله، وأسرار جبروتيّة التمستها من هدى الراسخين في العلم من أولياء الله.

وأهمّ ما في كتاب الفيض هذا أنه ليس مجرّد ناقل للحكمة، بل هو ينقل عن تجربته الشخصية وثمرة خوضه الفكري والروحي في غمار الحكمة، فيقول في المقدمة: قد صرفت أيّامًا من عمري في مدارستها متعمّقًا في استكشاف حقائقها، وقضيت أعواما من دهري في ممارستها مُمْعنًا في استطلاع دقائقها بتمرينها مرّة بعد أُخرى، وتليينها كرّة غِبّ أولى؛ حتّى ازدادت لنفسي إشراقًا واعتبارًا، وضياءً واستبصارًا، فكشفت عنّي أكنّة أستارها، وتبيّنت لي أعلامها ومنارها، ببراهين نورانيّة، أو إلهامات رحمانيّة، أو إشارات فرقانيّة، أو أمارات ذوقيّة وجدانيّة. فاطمأنّت نفسي إليها، وسكن قلبي لديها، وانشرح صدري لها، كمن قد وجد ضالّة له عزيزة عليه.

منهجيتـــه

بعد أن اتضح أن الغاية من هذا الكتاب هي العلم بحقائق الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشريّة، وذلك عن طريق ما يستقلّ فيه العقل غالبًا، يتضح

حينئذ أن الاستدلال فيه يستند أساسًا وبالدرجة الأولى إلى العقل، من دون توقّف على الشرع إلاّ في زيادة تتميم أو تبين أو تنبيه بالأدلة والشواهد والمؤيدات على اختلاف مصادرها من كشفية، أو قرآنية، أو حديثية، أو غير ذلك.

هذا، وقد حرص المصنّف على اعتماد المنهجية الجامعة والشاملة والتي تلقفها من أستاذه الشيرازي، وذلك من خلال احتواء كتابه على الشروط التالية:

١ - **الغنى والتنوع في الاستدلال**: وذلك باشتماله على بيانات حكميّة، وبراهين عقليّة، وأذواق كشفيّة، وشواهد فرقانيّة، وتأييدات نبويّة، وتشييدات ولويّة.

٢ - **الابتعاد عن الروح الجدلية**: وذلك بعدم تجاوز بيان الحقّ إلى نقل الآراء.

٣ - **التوجه مباشرة إلى الهدف**: وذلك باشتماله على مخّ العلم، ولبّ الحكمة، وزبدة نتائج الأفكار.

٤ - **الوسطية في الطرح**: جامعيّته مع كمال الاختصار.

أسلوبــــــه

من حيث الأسلوب أراد المصنف أن يأتي كتابه في أبين لفظ، وأمتن معنى، مع نظم حسن، وترتيب مستحسن، باصطلاحات مأنوسة يعرفها الجماهير، وألفاظ سلسة لا ينبو عنها أطباع أهل النكير، وإن كانت معانيها ممّا لا يمسّه إلا المطهّرون، ولا يهتدي إلى غورها إلا الخواصّ الأقلّون.

وقد كان له ما أراد، لا سيّما إذا ما قسنا كتابه إلى المؤلفات الأخرى التي تناولت الأبحاث ذاتها بلغة أشد تعقيدًا وإبهامًا.

كما اتبع المصنف في كتابه سبيل الاختصار بالاقتصار على عيون المسائل، وتجنب سرد الأقوال والآراء وتطويل المقال بالقيل والقال، ولأجل تحقيق هذه الغاية عمد إلى نظم الفرائد، ورفض الزوائد، وتفريق الخطأ عن الصواب، وتمييز القشر من اللباب، وقد تحقق له ذلك بجمع شتات المسائل وتهذيبها، فكثيرًا ما يجد المراجع

للمصادر التي استقى منها الفيض مادته، كالأسفار مثلاً. إن المصنف اختصر المطالب الطوال اختصار الخبير المقتصد من غير إخلال، واختزل ذيول الكلام المزخرف مقيدًا له بأطراف المعاني، وقام بتفصيلها فصولًا وجيزة مرتّبًا لها ترتيبًا على ما نشاهده في كيفية توزيع المطالب والأصول والفصول في طيات الكتاب، حتى ليجد المطالع لهذا الكتاب أمهات المسائل المدروسة في الحكمة المتعالية، من غير اطناب وتطويل، أو إسهاب وتذييل، أو إخلال وتقليل.

حسن بدران

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد الله على حسن توفيقه، ونسأله هداية طريقه وإلهام الحقّ بتحقيقه، وقلبًا موقنًا بتصديقه، وعقلاً نورانيًا بعناية تسبيقه، ونفسًا مطمئنّة من الجهل وتضييقه، وفكرًا ساميًا عن زخرف الفاني وتزويقه، وبصيرة تُشاهد سير الوجود في تغريب الدّور وتشريقه، وقريحة منقادة بزمام الشرع وتوثيقه، ووقتًا مساعدًا بجمع الكلام وتفريقه. ونصلي على من أوتي جوامع الكلم، وبه تم كمال مرتبة النبوة وختم، وعلى آله خزّان العلوم والحكم، وهداة أمّته للتي هي أقوم.

أمّا بعد فيقول محمد بن مرتضى المدعو بـ: محسن، – أحسن الله عواقبه –، هذه رموز ربانيّة أوتيتها من فضل الله، وكنوز عرفانيّة انتقدتها من نفائس خزائن أهل الله، وأنوار ملكوتيّه اقتبستها من مشكاة المستضيئين بنور الله، وأسرار جبروتيّة التمستها من هدى الراسخين في العلم من أولياء الله. قد صرفت أيامًا من عمري في مدارستها، متعمّقًا في استكشاف حقايقها، وقضيت أعوامًا من دهري في ممارستها، ممعنًا في استطلاع دقائقها، بتمرينها مرة بعد أخرى، وتليينها كرة غبّ أولى، حتى ازدادت لنفسي إشراقًا واعتبارًا وضياءً واستبصارًا فكشفت عني أكنّة أستارها، وتبيّنت لي أعلامها ومنارها، ببراهين نورانيّة، وإلهامات رحمانيّة، وإشارات فرقانيّة، وإمارات ذوقيّة وجدانيّة، فاطمأنّت نفسي إليها، وسكن قلبي لديها، وانشرح صدري لها، كمن قد وجد ضالة له عزيزة عليه، بلى: «إنّ الحكمة ضالّة المؤمن». «والحكمة أعزّ على أهلها من الدنيا بما فيها، لأنّهم بالحكمة عرفوها فاستقذروها، واستنكفوا عنها وتركوها لأهلها وبنيها، وشمّروا لما هو خير وأبقى

تشميرًا». وبالجملة: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾[1].

وإنّما حداني إلى إملاء ذلك وجمعه أمور:

منها: كثرة محبتي للعلوم الحقيقيّة والمعارف البرهانيّة، وشدّة رغبتي إلى معرفة الأسرار الدينيّة والرموز الفرقانيّة، ومزيد اعتنائي بضبط ما أتحقّق به وأعتقده من أمر الدين، وما أعتمد عليه في طريق الحقّ واليقين.

ومنها: حبّي لبّ المباني، وفصوص المعاني، وملالي من الأقوال المختلفة، والآراء غير المؤتلفة، وتطويل المقال بالقيل والقال، فرأيت أن أنظم الفرايد، وأرفض الزوايد، بعد تفريق الخطأ عن الصواب، وتمييز القشر من اللباب، وأن أجمع شتاتها مهذبًا لها تهذيبًا، وأفصلها فصولاً وجيزة مرتبًا لها ترتيبًا.

ومنها: إرادتي أن أجمع بين طريقة الحكماء الأوائل في الحقايق والأسرار، وبين ما ورد في الشرايع من المعارف والأنوار فيما وقع فيه الاشتراك، ليتبين لطالب الحق أن لا منافاة بين ما أدركته عقول العقلاء، ذوي المجاهدات والخلوات، أولي التهيؤ لواردات ما يأتيهم في قلوبهم عند صفائها من العالم العلوي، وبين ما أعطته الشرايع والنبوات، ونطقت به ألسنة الأنبياء والرسل (صلوات الله عليهم) من أصول المعارف.

غير أنّه بقي لأولي العقول الصرفة من العلم بالله واليوم الآخر مما هو وراء طور العقل الجمهوري أمور تممّها لهم الرسل. وأنّ نظر الأنبياء أوسع وأحدّ، ومعرفتهم بالغة إلى جزئيات الأمور وتعيين الأعمال المقرّبة إلى الله تعالى، كما هي بالغة إلى كليّاتها. وأنّ لهم قدرة النزول في المعرفة إلى العامي الضعيف الرأي بما يصلح لعقله من ذلك، وإلى الكبير العقل الصحيح النظر بما يصلح لعقله. وأنهم أعلم خلق الله فيما غاب عنهم. وأنّ همتهم في معرفة حقائق أمور النشأة الآخرة أكثر منها في معرفة أمور هذه النشأة، بل لا يخوضون من الفانية إلا فيما هو وسيلة إلى الباقية. ولهذا لمّا سُئل نبيّنا (صلى الله عليه وآله وسلم) عن التشكّلات البدريّة والهلاليّة للقمر، أمر بالإعراض عن الجواب إلى أمر آخر، تنبيهًا على أنّ هذا السؤال ليس بمهم، وإنّما المهم من ذلك ما يقرّب إلى الله سبحانه والدّار الآخرة. وأمّا أولو العقول الصرفة فلم يُؤتَوا من العلم والقدرة والنظر ما أوتي النبيون، ولم تصل أفكارهم إلى

(1) سورة البقرة، الآية ٢٦٩.

النشأة الآخرة كما ينبغي، ومع ذلك فلا يجوز التقصير في شأنهم على وجه يفضي إلى الإزراء بهم وبإيمانهم، حاشاهم عن ذلك، لا سيّما وكلماتهم مرموزة. وما ورد عليهم، وإن كان متوجّهًا على ظاهر أقاويلهم، لم يتوجه على مقاصدهم، فلا ردّ على الرمز. وإنّما خضت من طريقتهم في ضوابط وأصول كانت وسيلة إلى فهم أسرار الشرع ومرموزاته، أو أبحاث لهم عن حقايق كانت ذريعة إلى رد متشابهات الدين إلى محكماته، لا كما يخوض فيه الغافلون، بل على نهج يرجع إلى التوحيد والتمجيد والتقرّب إلى الله ذي العرش المجيد، وقد كنت ألّفتها قبل ذلك بسنين في كتاب مبسوط سمّيته بـ: «عين اليقين»، وكان مشتملاً على مقاصد أخرى لا تهم أو ليست بذلك المهم، فرأيت أن أفرد من بينها ما هو من قبيل الضوابط والأصول، ملخصًا له تلخيصًا ثانيًا يكون أخلى من الفضول، وأرتبه ترتيبًا أحسن، وأقرره تقريرًا أتقن، فأبقرت السالف حتي أخرجت من خاصرته الآنف، وسمّيته بـ: «أصول المعارف»، ورتبته على عشرة أبواب – ذوات فصول نوّر الله به قلوب الطالبين، وسكن به أفئدة المسترشدين، وجعله لي ذخرًا ليوم الدين، وعصمه من مسّ أيدي الشياطين، واستراق أسماع الأشرار، ولا جعل قبور أسراره إلا صدور الأحرار.

الباب الأوّل

في الوجود والعدم وفيه معرفة الذات

أصل

ليس في الوجود موجود بالذات سوى الوجود، إذ لو وجد غيره - فإما أن يكون الوجود زائدًا عليه، فيلزم أن يكون له وجود قبل وجوده، لأنّ ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له، أو جزءٌ له، وننقل الكلام إلى الجزء الآخر وهكذا إلى أن يتسلسل، وهو محال.

نعم للعقل أن ينتزع من الوجودات الممكنة معنىً غير الوجود - لست أقول منفكا عنه، فإنّ الكون في العقل وجود عقليّ، كما أن الكون في الخارج وجود خارجيّ - بل أقول من شأنه أن يلاحظه وحده من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه. وذلك المعنى يسمى بالماهيّة والعين الثابت. وهي ليست بموجودة بالذات، بل بالعرض، أي بتبعية الوجود، لا كما يتبع الموجود الموجود بل كما يتبع الظلّ الشخص والشبح ذا الشبح.

إن قيل: هب أن ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له، لكن الوجود إنّما هو ثبوت الشيء لا ثبوت الشيء للشيء.

قلنا: فالوجود إذًا غير زائد على الشيء، إذ لو كان زائدًا - لكانا شيئين أحدهما ثابتًا للآخر.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المسمّى بالماهيّة هو الأصل في التحقق، ويكون الوجود معنىً اعتباريًا منتزعًا منه لا تأصّل له، حتى يجري فيه الترديد المذكور في البرهان؟

قلنا: لأنّ الماهيّة قبل انضمام الوجود إليها، أو اعتبار الوجود معها، أو صيرورتها بحيث يمكن انتزاع الوجود عنها، غير موجودة. وإنها إذا اعتبرت بذاتها لا مع

اعتبار الوجود، وإن كان بعد الوجود، فهي غير موجودة ولا معدومة، فإذًا لو لم يكن وجود، ولو بالاعتبار والانتزاع، لم توجد ماهيّة، وما لم توجد لم يمكن ثبوت وجود لها، ولا انضمامه إليها، ولا اعتباره معها، ولا انتزاعه عنها، لأنّ ثبوت شيء لشيء، أو انضمامه إليه، أو اعتباره معه، أو انتزاعه عنه، أو ما شئت فسمّه، فرع لثبوت المثبت له، والمنضم إليه، والمعتبر معه، والمنتزع عنه. وهذا، مع اشتماله على الدور الظاهر، مقتضٍ لأنّ لا يوجد موجود أصلاً.

فقد ثبت أنّ الأصل في التحقق والحقيق بالتأصّل هو الوجود لا غير. وما أحسن ما قيل: إنّ العقل الصحيح الفطرة يشهد بأنّ الماهيّة إذا كانت موجودة بنفس وجودها - لا قبل وجودها بوجود آخر يكون الموجود بالذات وبالأصالة منهما لا محالة هو نفس الوجود لا نفس الماهيّة. وكيف لا يكون للوجود حقيقة عينية، وغيره به يكون متحقّقًا وكائنًا في الأعيان أو في الأذهان. فهو الذي به ينال كلّ ذي حقّ حقّه. فهو أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة. كما أنّ البياض أولى بأن يكون أبيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض. وأيضًا لو كانت الماهيّة هي الأصل دون الوجود وكان الوجود أمرًا اعتباريًا لم يبقَ فرق بين الوجود الخارجيّ والوجود الذهنيّ إلا بحسب الاعتبار دون صدور الآثار. إذ الماهيّة بعينها منحفظة التقرّر فيهما وهي بعينها وبحسب ذاتها غير منفكة عن الحكم عليها بالوجود على ذلك التقدير.

أصل

موجوديّة الماهيّة عبارة عن كونها بحيث تنسب إلى موجدها وترتبط به. فهي موجودة بهذا الكون لا بالذات. والموجود بالذات كونها على هذه الحيثية دون نفسها بما هي هي. وأمّا الوجود فكونه وجودًا هو بعينه كونه موجودًا - وهو موجوديّة الشيء في الأعيان أو الأذهان - لا أن له وجودًا آخر، بل هو الموجود من حيث هو وجود. والذي يكون لغيره منه وهي أن يوصف بأنه موجود، يكون له في ذاته، وهو نفس ذاته، كما أنّ التقدّم والتأخّر، لمّا كانا بين الأشياء الزمانيّة بالزمان، كانا فيما بين أجزائه بالذات، من غير افتقار إلى زمان آخر.

إن قيل: فيكون كلّ وجود واجبًا، إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه

بنفسه.

قلنا: معنى وجود الواجب أنه مقتضى ذاته، من غير احتياج إلى فاعل وقابل، ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إمّا بذاته - كما في الواجب - أو بفاعل كما في غيره، لم يفتقر إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غيره من الماهيّات. وهذا لا ينافي إمكانه الذاتي، لأنّ معنى الإمكان في الوجود أن يكون تعلقيَّ الذات، ارتباطيَّ الحقيقة، وهو يجامع الضرورة الذاتيّة.

وأما الإمكان بمعنى لا ضرورة الوجود والعدم، فهو مختص بالماهيّات، وذلك:

لأنّ كلّ ما هو مفتقر إلى موجد فهو في ذاته متعلّق ومرتبط إليه، فيجب أن تكون ذاته بما هي ذاته عين معنى التعلّق والارتباط. إذ لو كانت له حقيقة - غير التعلّق والارتباط بالغير، أو يكون التعلق بموجده صفة زائدة عليه، وكلّ صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له -، فلا يكون ما فرضناه مفتقرًا، مفتقرًا، بل غيره. فيكون ذلك الغير مرتبطًا إليه ويكون هذا المفروض مستقلّ الحقيقة، مستغنيَّ الهوية عن السبب الفاعليّ، وهو خرق الفرض.

فإذا ثبت أنّ كلّ فاعل بما هو فاعل فاعل بذاته، وكلّ مفعول بما هو مفعول مفعول بذاته، وثبت أن ذات كلّ منهما عين وجوده - إذ الماهيّات أمور اعتباريّة فالمسمى بالمفعول ليس بالحقيقة هويّة مباينة لهويّة فاعله المفيضة إيّاه، منفصلة عنها، حتى يكون هناك هويتان مستقلتان: إحداهما مفيضة والأخرى مستفاضة، أي موصوفة بهذه الصفة؛ وإلا لم يكن ذاته بذاته مفاضة. فإذاً المجعول بالجعل البسيط الوجوديّ لا حقيقة له متأصّلة، سوى كونه مضافًا إلى فاعله بنفسه. ولا معنى له منفردًا غير كونه متعلقًا به وتابعًا له. كما أنّ الفاعل كونه متبوعًا ومفيضًا عين ذاته.

وإذا تحقق هذا - وقد ثبت تناهي الوجودات إلى حقيقة واحدة -، ظهر أنّ لجميع الوجودات أصلاً واحدًا، ذاته بذاته فيّاض للوجودات، وبحقيقته محقّق للحقايق، وبسطوع نوره منوّر للسماوات والأرض. فهو الحقيقة والباقي شؤونه وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته. وهو الأصل وما سواه أطواره وفروعه؛ ﴿كلّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَ وَجْهَهُ﴾[1].

---

(١) سورة القصص، الآية ٨٨.

أصل

الوجود إن كان قائمًا بذاته غير متعلق بغيره أصلاً فهو الله جلّ ذكره مبدأ الوجودات، وإن كان قائمًا بغيره – وذلك الغير يكون وجودًا أيضًا، إذ غير الوجود لا يتصور أن يكون مقوِّمًا للوجود –، فننقل الكلام إليه، وهكذا إلى أن يتسلسل أو يدور أو ينتهي إلى وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره أصلاً. ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة أو الدائرة في حكم وجود واحد، في تقومها بغيره، وهو الله القيّوم تعالى شأنه الذي لا ماهيّة له؛ فتتركب ذاته من وجود وماهيّة.

أصل

الوجود البحت الخالص الحقّ البسيط المنزّه عن الماهيّة والتركّب هو الله سبحانه. والعدم البحت لا ذات له ولا ماهيّة ولا أثر ولا تميّز، بل هو لا شيء محض. والوجود المشوب بالعدم ما سوى الله، وهي المخلوقات ذوات الماهيّات، أجسامًا كانت أو أرواحًا. فإن كلّ ممكن فهو زوج تركيبيّ، تركّب ذاته من وجود له من الله هو بمنزلة صورته ومنشأ تحقق حقيقته؛ ومن عدم له من نفسه، تميّز بذلك الوجود وتخصّص به بحسب قابليته له في علم الله التي بها تمكّن من امتثال أمر «كن»، وهو بمنزلة مادته ومنشأ إمكان ماهيته. وهو المعبّر عنه في لسان الشرع بالماء كما قيل ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ...﴾[1]، لقبوله الأمر بسهولة كما يقبل الماء التشكّلات بسهولة، فمنه «عذب فرات»، ومنه «ملح أجاج». وباعتبار تقدمه على الأشياء، لكونه مادّة لها وشرطًا لإيجادها، ورد: «أوّل ما خلق الله الماء»[2].

(١) سورة هود، الآية ٧.

(٢) «قال أبو جعفر (ع): كان إذ لا شئ غيره وخلق الشئ الذي جميع الأشياء منه وهو الماء الذي خلق الأشياء منه فجعل نسب كل شئ إلى الماء ولم يجعل للماء نسبا يضاف إليه وخلق الريح من الماء..» الحديث. الكليني، الكافي، ج٨، ط٤، ١٣٦٥ ش، دار الكتب الإسلامية – طهران، ص٩٤ – ٩٥. وأيضا: الصدوق، التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، ص٦٦ – ٦٧.

ولأنّ العقل أوّل الأشياء خلقًا، ورد: «أوّل ما خلق الله العقل»[1]. وقد ورد أنّ الله تعالى قبل أن يخلق الخلق قال: «كن ماءً عذبًا أخلق منك جنتي وأهل طاعتي. وكن ملحًا أجاجًا أخلق منك ناري وأهل معصيتي. ثم أمرهما فامتزجا، فمن ذلك صار يلد المؤمن الكافر والكافر المؤمن»[2].

أصل

لا شك أنّ الموجود الذي يكون الوجود مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، هو أولى بالموجوديّة من الموجود المفتقر إلى أحدهما أو كليهما، وهو متقدّم عليهما بالطبع، والثاني أقوى وأتمّ من الثالث. فللوجود أفراد حقيقيّة وراء الحصص، لاتصافه بلوازم الماهيّات المتخالفة المراتب. فشموله[3] للأشياء من باب الانبساط والسريان على هياكل الموجودات، سريانًا مجهول التصوّر. فهو كونه أمرًا شخصيًّا متشخّصًا بذاته، مشخّصًا لما يوجد به من ذوات الماهيّات الكليّة، مما يجوز القول بأنّه مختلف الحقايق بحسب الماهيّات المتّحد كلّ منها بمرتبة من مراتبه، ودرجة من درجاته المتفاوتة بالتشكيك. فالوجودات هي حقايق متشخّصة بذواتها، متفاوتة بنفس حقيقتها، مشتركة في مفهوم الموجوديّة العامّة التي هي من الأمور الاعتباريّة

---

(١) قال في البحار: « لكن خبر: أول ما خلق الله العقل، ما وجدته في الأخبار المعتبرة، وإنما هو مأخوذ من أخبار العامة، وظاهر أكثر أخبارنا أن أول المخلوقات الماء أو الهواء كما سيأتي في كتاب السماء والعالم. نعم، ورد في أخبارنا: أن العقل أول خلق من الروحانيين، وهو لا ينافي تقدم خلق بعض الأجسام على خلقه ». المجلسي، **بحار الانوار**، ج١، ط٢، ١٩٨٣م، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ص١٠٢.

وقال في موضع آخر من البحار: « وروى الكليني وغيره بأسانيدهم الكثيرة عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: إن الله خلق العقل وهو أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره.. الخبر. وهذا لا يدل على تقدم العقل على جميع الموجودات، بل على خلق الروحانيين، ويمكن أن يكون خلقها متأخرا عن خلق الماء والهواء، وأما خبر: أول ما خلق الله العقل، فلم أجده في طرقنا، وإنما هو في طرق العامة، وعلى تقديره يمكن أن يراد به نفس الرسول (ص) لأنه أحد إطلاقات العقل، على أنه يمكن حمل العقل على التقدير في بعض تلك الأخبار ». المجلسي، **بحار الأنوار**، ج٥٤، ط٣، مصدر سابق، ص٣٠٩.

(٢) الكليني، **الكافي**، ج٢، ط٤، مصدر سابق، ص٦ – ٧.

(٣) وليس كشمول الكلي للجزئيات بل من باب الانبساط والسريان وهذا النحو من الشمول لا يعرفه إلا الراسخون فتدبّر.

فتخصّص كلّ وجود إمّا[1] بالتقدّم والتأخّر أو بالكمال والنقص أو الغنى والفقر، وإمّا بعوارض ماديّة، إن وقع في المواد، وهي لوازم الشخص المادي وعلاماته. فوقوع كلّ وجود، في مقام من المقامات ومرتبة من المراتب، مقوّم له، لا يتصوّر[2] وقوعه في مرتبة أخرى، لا سابقة ولا لاحقة، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته، لا سابق ولا لاحق. ومن هنا قيل: لا يصح أن يوجود الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنّه لا يصح أن يوجد الوجود المستغني محتاجًا وإلا بدّل حقيقتهما.

وصل

وما يقال من أن الذات والذاتي بالقياس إلى أفراده يمتنع أن يكون متفاوتًا بشيء من أنحاء التشكيك، فغير محقّق في الوجود، وإن سلّم في الماهيّات.

وما قيل في بيانه: «إنّه لو لم يشتمل الأكمل على ما ليس في الأنقص فلا افتراق، وإن اشتمل عليه، فهو إمّا معتبر في سنخ الطبيعة، فلا اشتراك، وإلا فلا تفاوت فيها بل في شي آخر»، فقد قيل: إنّه مصادرة على المطلوب الأوّل، إذ الكلام في أنّ التفارق قد يكون بنفس ما فيه التوافق لا بما يزيد عليه.

ومثله ما قيل: لو كان الذات هي الأكمل فالأنقص ليس نفس الذات، وكذا العكس، على أن الوحدة النوعية ليست كالوحدة العددية غير محتملة للتعميم والتفاوت، بل هي وحدة جمعيّة جامعة للحدود، والكلّي الطبيعيّ في المشكّك أشد إبهاماً منه في المتواطئ ليس فيهما بمعنى واحد، ألا يرى إلى تفاوت مراتب السوادات والبياضات في الأشديّة والأضعفيّة ومراتب المقدارات في الأزيديّة والأنقصيّة إلى غير ذلك؟ والحقّ أنّ التفاوت في جميع ذلك يرجع إلى أنحاء الوجودات. فللوجود أطوار مختلفة في نفسه، والمعاني تابعة لأطواره.

وعلى هذا، فلا فرق بين الذاتيات والعوارض ولا بين الجواهر والأعراض في قبولها التشكيك، لكن لا بذواتها بل بواسطة وجوداتها الخاصة. فالقابل للتشكيك بالحقيقة ليس إلا الوجود، وهو بذاته متقدّم وتقدّم، ومتأخّر وتأخّر، وغنيّ وغنى،

---

(١) قوله إما بالتقدم والتأخر (إلى آخره) بيان لاعتبار الوجودات بحسب الطول، وقوله وإما بعوارض مادية بيان له باعتبار العرض فتدبر.

(٢) قوله لا يتصور وقوعه في مرتبة أخرى أقول ما ذكره ظاهر في مراتب الأعداد فتذكّر.

وفقير وفقر، وكامل وكمال، وناقص ونقص، وشديد وشِدّة، وضعيف وضعف، إلى غير ذلك. وإلى هذا أشير بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾[1] فإن قوّته تعالى عين ذاته المقدّسة.

أصل

وإذا استحال قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود، ظهر أن الوجود من حيث هو وجود لا جزء له يتألف منه، ـ لا عينًا ولا ذهنًا ـ ، ولا فاعل له ينشأ منه. ولا مادّة له تستحيل هي إليه، ولا موضوع يوجد هو فيه، ولا صورة يتلبس هو بها، ولا غاية يكون هو لها. لأنّ لكل من هذه الأمور التقدم. وأما من حيث تلبسه بالماهيّة فيجوز اتصافه بهذه الأمور. وإذ ليس له مفهوم فليس بكلّي ولا جزئي، ولا عامّ ولا خاصّ، ولا مطلق ولا مقيّد، بل يلزمه هذه الأشياء بحسب ما يوجد به من الماهيّات وعوارضها، كما أنّه يلزمه الجوهريّة والعرضيّة بحسب تلبّسه بماهيّة الجوهر والعرض، من غير حصول تغيّر في ذاته وحقيقته من حيث هو هو. فما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلّية والعموم، ليس حقيقة الوجود، بل هو وجه من وجوهه وعنوان من عنواناته. وعمومه عموم أمر اعتباريّ انتزاعيّ كالشيئيّة للأشياء الخاصّة من الماهيّات المتحصّلة المتخالفة المعاني.

فصل

وإذ ليس للوجود البحت الخالص البسيط ماهيّة فلا يمكن تصوّره بوجه من الوجوه، وإلا لكان الوجود العينيّ من حيث هو وجود عينيّ وجودًا ذهنيًا، وإذ ليس له شائبة عدم وجهة فقرٍ أصلاً فلا أغنى منه ولا أتمّ ولا أشدّ ولا أقدم، بل هو غير متناه في الغنى والتماميّة والشدّة والتقدّم، إذ لو كان متناهيًا في شيء من ذلك لكان يتصوّر فوقه مرتبة يكون فاقدًا لها مفتقرًا إليها. فلا يحدّه حدّ ولا يضبطه رسم ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا * وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾[2].

---

(١) سورة فصلت، الآية ١٥.

(٢) سورة طه، الآية ١١٠ - ١١١.

فصل

وإذا ثبت أنّ حقيقته تعالى هي الوجود البحت غير المتناهي، ثبت أنّه تعالى واحد لا شريك له، إذ لا تعدّد في صرف شيء، ونعم ما قيل: «صرف الوجود الذي لا أتمّ منه كلما فرضته ثانيًا فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز في صرف شيء». فإذًا ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾[1]. فلا يخرج عن إحاطته وجود، إذ لو خرج عنه وجود لم يكن محيطًا به، لتناهي وجوده دون ذلك الوجود، تعالى عن ذلك، بل «لو أنكم أدليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله»، و ﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[2].

أصل

الوجود يتنزّل من سماء الإطلاق إلى أرض التقييد مترتبًا، فيبتدئ من - الأشرف فالأشرف، إلى أن ينتهي إلى ما لا أخس منه في الإمكان ولا أضعف، فتنقطع عنده السلسلة النزولية، ثم يأخذ في الصعود فلا يزال يترقى من الأرذل إلى الأفضل، إلى أن ينتهي إلى الذي لا أفضل منه في هذه السلسلة الصعودية، فيكون هو بإزاء ما بدا منه في النزول، كما أشير إليه بقوله سبحانه: ﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾[3]. وكلّما كان إلى مبدئه سبحانه أقرب فهو إلى البساطة والوحدة والغنى أقرب، ومن الاختلاف والتركّب والافتقار أبعد، ففي المرتبة الأولى لا يفتقر في تقوّمه ولا في شيء من صفاته وأفعاله إلى شيء سوى مبدعه القيّوم جلّ اسمه. ويسمّى أهل تلك المرتبة، على اختلاف درجاتهم، بالعقول والأرواح والملائكة المقرّبين. وفي المرتبة الثانية، وإن لم يفتقر في تقوّمه إلى غير ما فوقه، ولكنّه يفتقر في أفعاله وصفاته إلى ما دونه من المراتب، ويسمّى أهلها على تفاوت أقدارهم، بالنفوس والملائكة المدبّرين. وفي المرتبة الثالثة يفتقر في تقوّمه أيضًا إلى ما دونه، ويسمّى بالصور والطبائع. وفي المرتبة الرابعة ليس له حيثية سوى حيثية الإمكان والقوّة، ولا شيئيّة له في ذاته متحصّلة إلا قبول الأشياء، ويسمى بالمادّة والماء والهباء والهيولى

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٨. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.
(٢) سورة البقرة، الآية ١١٥.
(٣) سورة السجدة، الآية ٥.

الأولى، وهي نهاية تدبير الأمر. ثم يأخذ في العود، فأوّل ما يحصل فيه مركّب من مادّة وصورة، ويسمّى بالجسم. ثم يتخصص الجسم بصورة أعلى وأشرف، فيصير بها ذا اغتذاء ونمو ويسمى بالنبات. ثم يزيد تخصّصه بصورة أخرى أعلى مما قبلها يصير بها ذا حس وحركة، ويسمى بالحيوان. ثم يزيد تخصصه بصورة أعلى وأفضل يصير بها ذا نطق، ويسمّى بالإنسان. وللإنسان مراتب كثيرة إلى أن يصير ذا عقل مستفاد، فحينئذ تتمّ دائرة الوجود وتنتهي سلسلة الخير والجود.

فالوجودات ابتدأت فكانت عقلاً ثم نفسًا ثم صورة ثم مادّة، فعادت متعاكسة كأنّها دارت على نفسها جسمًا مصوّرًا ثم نباتًا ثم حيوانًا ثم إنسانًا ذا عقل. فابتدأ الوجود من العقل وانتهى إلى العقل، ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[1]، ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾[2]. والشرف والكمال إنّما هو بالدنو من الحقّ المتعال. ففي البدو كلّ ما تقدم كان أوفر اختصاصًا، وفي العود كلّ ما تأخر كان أعلى مكانًا. وإلى البدو أشير بليلة القدر وإنزال الكتب وإرسال الرسل المعنويين: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾[3]. وإلى العود بيوم القيامة والمعراج المعنوي: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[4]. وعنهما عبّر في الأخبار بالإقبال والإدبار: قال مولانا الصادق عليه السلام: «إن الله خلق العقل وهو أوّل خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره، فقال له أدبر فأدبر، ثم قال له أقبل فأقبل، فقال الله تعالى خلقتك خلقًا عظيمًا وكرّمتك على جميع خلقي. قال ثم خلق الجهل من البحر الأجاج ظلمانيًّا فقال له أدبر فأدبر، ثم قال له أقبل فلم يقبل، فقال له استكبرت فلعنه»[5]. ثم ذكر عليه السلام: جنود العقل من الخيرات وجنود الجهل من الشرور. أراد عليه السلام بالجهل ما يقابل العقل تقابل التضاد الشبيه بتقابل العدم والملكة لأنه وجوديّ شبيه بالعدميّ، حيث هو وجود للعدم كما يأتي تحقيقه في بيان معنى

(١) سورة الأعراف، الآية ٢٩.
(٢) سورة الأنبياء، الآية ١٠٤.
(٣) سورة القدر، الآية ٤.
(٤) سورة المعارج، الآية ٤.
(٥) في الكافي « عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن علي بن حديد، عن سماعة بن مهران قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام وعنده جماعة من مواليه فجرى ذكر العقل والجهل فقال أبو عبد الله عليه السلام: اعرفوا العقل وجنده والجهل وجنده تهتدوا، قال سماعة: فقلت: جعلت فداك لا نعرف إلا ما عرفتنا، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إن الله عز وجل خلق العقل وهو أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره فقال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: أقبل فأقبل، فقال الله تبارك وتعالى: خلقتك خلقا عظيما وكرمتك على جميع خلقي ». الكليني، الكافي، ج١، ط٥، مصدر سابق، ص٢٠ – ٢١.

الألم. فالجهل تابع للعقل متميّز به، فوجوده بالعرض من غير صنع وإدبار تابع لإدبار العقل وإقباله جميعًا. وإنّما لم يُقبل لأنّه بالإدبار بلغ أقصى مراتب الكمال المتصوّر في حقّه، ولهذا استكبر.

وصل

هذه المراتب كلّها، على تفاوت درجاتها، متواصلة على نعت الاتصال بدوًا وعودًا، بحيث لا ثلمة في الوجود أصلاً، بناءً على قاعدة الإمكان الأشرف في الإبداع، الموروثة من قدماء الحكماء، وهي أنّه لا يجوز أن يوجد الممكن الأخس مبدعًا إلا وقد وجد الممكن الأشرف قبله، وإلا لم يبق للمبدع جهة خلق الأشرف، فإذا فرض الأشرف موجودًا استدعى جهة أشرف مما عليه المبدع، هذا خلف، فيتقوّم السافل بالعالي دائمًا فلا يوجد السافل إلا وقد وجد العالي قبله. هكذا جرت سنّة الله: ﴿مَا نُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ إِلاَ بِالْحَقِّ﴾[1]. فآخر كلّ مرتبة متصل بأوّل المرتبة التي هي أسفل منه أو أعلى، بل آخر كلّ درجة من درجات مرتبة واحدة متصل بأوّل درجة أخرى أسفل منه أو أعلى. فآخر مراتب الألوهيّة التي بعد مرتبة الذات، المنزّهة عن الصفات، متصل بأوّل درجات العقل. وآخر درجات العقل الأوّل متصل بأوّل درجات العقل الثاني، وهكذا. فليس شيء من العقول محدودًا في حدٍّ غيرِ منقسم فرضًا، بل كلّ منها ذو سعة في الرحمة الوجوديّة على درجات غير متناهية. ومن العقول النازلة ما يقرب من النفوس. ومن النفوس البشريّة ما كاد يكون لبعض البهايم، ومن النفوس غير البشريّة ما لا يحتاج إلى توسّط الروح البخاريّ، من شدّة نقصه، كالنفوس النباتيّة والجماديّة. ومن المعادن ما يقرب من هيئة النبات، كالمرجان. ومن النبات ما يقرب من الحيوان، كالنخل. ومن الحيوان ما يقرب من الإنسان في القوّة الناطقة وغيرها، كالقرد وغيره. ومن الإنسان ما كاد يكون عقلاً. وكلّ كامل في مرتبة من المراتب يحوي جميع الكمالات التي دونه.

---

(١) سورة الحجر، الآية ٨.

فصل

كلّ ما لا يفتقر من هذه المراتب في تقوّمه إلى شيء آخر غير مبدعه القيّوم بل هو قائم بذاته فوجوده لذاته. وكلّ ما يفتقر في ذلك إلى شيء آخر، بأن يكون وجوده قائمًا بشيء آخر، فوجوده ليس إلا لغيره. ومثل هذا الشيء لا يدخل في دار الوجود إلا بالتركيب الاتحاديّ بينه وبين ذلك الغير، بأن يكون أحدهما بمنزلة القوّة والنقص بالنسبة إلى الآخر، والآخر بمنزلة الفعل والكمال بالنسبة إليه، إذ لو كان كلّ منهما قوّة بالنسبة إلى الآخر، أو فعليّة وكمالاً، لم يكن أحدهما أولى بأن يكون وجوده للآخر وقائمًا به من الآخر بعكسه، وأيضًا لا يكون إذًا بينهما ارتباط إلا بمجرد الإضافة، والإضافة بين الشيئين لا توجب أن يكون أحدهما للآخر أو قائمًا به.

أصل

العدم ليس له ماهيّة إلا رفع الوجود، فلا يتميّز إلا بالوجود. وحيث علم أنّ وجود كلّ شيء هو نفس هويّته، فكما لا يكون لشيء واحد إلا هويّة واحدة. فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصوّر وجودان لذات بعينها ولا عدمان لشخص بعينه. وأمّا تعدّد العدم للحادث الزمانيّ من حيث السبق واللحوق فهو من تصرفات الوهم. إذ العدم لا يتعدّد عند العقل إلا بتعدّد الملكات، فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال: إنّها واحدة أو متعدّدة متماثلة. وإنّما يضيف العقل نسبة العدم إلى ذات يختص وجودها بزمان معيّن قبل وجوده وبعد وجوده، ومرجعه إلى انحصار وعائها الوجوديّ وضيق استعدادها عن الاستمرار والانبساط سابقًا ولاحقًا. إلا أنّ المحجوب لقصور نظره عن الإحاطة يتوهم أنّ العدم يطرأ على الشيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع، ولم يتفطّن بأن طريان العدم على الشيء الثابت في الواقع لا يخلو إمّا أن يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحقّقه المختصّ به، فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة. أو في زمان واحد بعينه. وإمّا أن يكون في غير مرتبة وجوده ووعاء تحقّقه. فالشيء يستحيل أن يكون له وجود إلا في مرتبة وجوده وظرف فعليّته ولم يتصوّر له طور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرأ عليه العدم.

الباب الثاني

في العلم والجهل وما في معناهما
وفيه معرفة الصفات

أصل

العلم هو حصول صورة الشيء للعالم وظهوره لديه، مجردًا عمّا يلابسه. والجهل ما يقابله. وهما يرجعان إلى الوجود والعدم. وذلك لأنّ مَنْ علم شيئًا فإن كانت صورة المعلوم عين ذاته فيعلمها بذاته، وذاته عبارة عن وجوده الذي لا ينفك عنه، فيعلمها دائمًا بوجوده. فوجوده العالم، ووجوده المعلوم، ووجوده العلم، وذلك كعلم الله سبحانه بذاته، وعلمنا بذواتنا. وكذلك إذا كانت صورة المعلوم داخلة في ذاته، بأن يكون مرتبة من مراتبه النازلة كعلم الله سبحانه بما سواه وعلمنا بقوانا، وإن كانت خارجة عن ذاته، فلا بدّ أن يكون فيه قوّة هيولانيّة قابلة لأنّ تتصوّر بتلك الصورة حتى يمكن له إدراكها. ثم إنّ تلك الصورة لا يجوز أن تفيض عليه من ذاته بالاستقلال، لأنّها صورة كماليّة لذاته التي هي ناقصة من دونها، فلا محالة تفيض عليه مما فوقه، مما هو بالفعل في إدراكها، ولكن بتوسط استعداد منه، ومرور عليه، وهذا كإدراكنا لما سوى ذواتنا، وما أحاطت به ذواتنا من المحسوسات والمتخيّلات والموهومات والمعقولات، فإنّ صورة هذه كلّها إنّما تفيض على أنفسنا من الجوهر العقليّ الذي هو ربُّ نوعنا، ومقيمُ صورنا بإذن الله تعالى واستعدادٌ منّا، ورجوعٌ إلى ذلك الجوهر العقليّ واتصالٌ به كما يأتي بيانه في محلّه. وإنّما شرطنا فيه القوّة الهيولانيّة القابلة للتصوّر بتلك الصورة في إدراكها، لأنّ العلم بالأمر الخارج عن ذات العالم هو كالعلم بذات العالم وبما في ذاته، فلا يتحقّق إلا بالاتحاد بالمعلوم والاستكمال به، بأن يكون العالم في نفسه ناقصًا من جهة هذا العلم، فيصير تامًا بالمعلوم، فتكون نسبته إليه نسبة القوّة إلى الفعل، ونسبة النقص إلى الكمال فكأنّه يرتقي من وجود إلى وجود أعلى منه. وذلك لأنّ الإدراك لا بدّ فيه من نيل المدرِك ذاتَ المدرَك، وذلك إمّا بخروجه من ذاته إلى أن يصل إليه أو بإدخاله إيّاه في ذاته. وخروج الشيء من ذاته محال وكذلك دخول الشيء في ذات آخر؛ إلا أن يتحد معه

ويتصور بصورته، ولهذا قيل: لو لم تكن ذات العالم متصوّرة بصورة المعلوم، فبأيّ شيء تناله؟ أبذاته العارية من تلك الصورة ينال تلك الصورة؟ هذا محال. وهل هو إلا أن يبصر الأعمى شيئًا؟ كيف ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾[1]؟ أوَينال تلك الصورة بتلك الصورة؟ فما لم يدرك تلك الصورة أولاً كيف يدرك بها؟ وإلا فتكون تلك الصورة عالمة ومعلومة، والمفروض خلافه. أو ينالها بصورة أخرى، فننقل الكلام إلى تلك الأخرى جذعًا، ويتسلسل. ولا يجوز أن يكون إدراكه لها بمجرد حصولها له حصول موجود مباين كوجود السماء والأرض لنا، وذلك لأنّ الحاصل في مثل ذلك ليس إلا إضافة محضة. والإضافة من أضعف الأعراض وجودًا، بل وجودها وجود الطرفين على وجه إذا عقل أحدهما عقل الآخر، فهذا حظها من الوجود، لا أن لها صورة في الأعيان. ثم إن وجود الإضافة إلى شيء غير وجود ذلك الشيء، فإن إضافة الدار والفرس والغلام لنا لا يوجب وجود شيء منها لنا أو فينا، نعم ربما حصلت صورها لذاتنا أو لقوانا، والكلام عائد في تلك الصورة وكيفية حصولها لنا: أهي بمجرد الإضافة أو بالاتحاد معنا؟ فإن كان بمجرد الإضافة فحصول الإضافة ليس حصولاً لصورة شيء، وهكذا يتسلسل الأمر إلى غير نهاية وهو محال. وإن كان بالاتحاد فهو المطلوب.

وصل

قد تبين من هذا البيان أنّ العلم لا يتعلق بالأجسام بما هي أجسام، أي بوجوداتها الخارجيّة، وذلك لأنّ صورها بما هي هي ليست حاصلة هذا النحو من الحصول الاتحادي الذي وصفناه إلا لموادها، وإذا كان حصولها لموادها فلم تحصل أنفسها لها، بل لا يحصل لها شيء أصلاً، لأنّ القائم بالغير الحاصل له يكون إنيته بعينها إنيته للمحل، فلو حصل له شيء يكون حصوله في الحقيقة لمحله لا له. والمادّة – إذ هي أمر عدميّ – ليست إلا جهة القوّة في الوجودات، فليس لها في نفسها ذات يصح أن تدرك شيئًا وتعلمه حتى تدرك الصور الحاصلة فيها هذا الحصول[2]، فإن ما ليس له حصول في نفسه كيف يحصل له شيء؟ وإذا لم تكن الصور الخارجية للأجسام مما يصح أن يحصل لها شيء، _ الحصول المعتبر في العلم _، ولا هي حاصلة

(١) سورة النور، الآية ٤٠.
(٢) فلا تكون عالمة.

لما يصح له أن يعلمها، فليست[1] هي عالمة بشيء أصلاً، ولا لشيء [2]أن يعلمها بعينها كما هي، فهي إذًا معلومة بالقوة لا بالفعل، بمعنى أنّ في قوتها أن تنتزع منها صورًا فتعلم تلك الصور.

لست أقول «إنّ متعلق العلم هو هذه الصور بعينها بعد انتزاعها» لاستحالة انتقال المنطبعات في المواد. بل أقول «صور أخرى مثلها» فالمعلوم بالذات من كلّ شيء ليس إلا صورًا إدراكيّة قائمة بالنفس متّحدة معها، لا صورًا ماديّة خارجيّة، سواء كان العلم بطريق الإحساس أو غير ذلك. فالمعلوم بالفعل لا يكون معلومًا لغير عالمه، فكلّ عالم فمعلومه غير معلوم عالم آخر، بل هو متّحد بمعلومه، بل هو بعينه العالم والمعلوم والعلم.

فصل

الأجسام لما كانت بمنزلة ظلال للوجودات الغيبيّة القائمة بذواتها من النفوس والعقول، ولها نحو اتصال بها، لقيوميتها إيّاها، وتلك الوجودات عالمة بذواتها ومعلومة لها، لأنّ وجوداتها لأنفسها، فالأجسام أيضًا من هذه الجهة لها علم وشعور بقدر اتصالها بها، وبحسب وجوداتها. ألا ترى إلى الحجر المرمي إلى فوق، مثلاً، كيف يتحرك إلى تحت؟ ولو لم يكن له شعور بأن المكان التحتي أوفق له ولطبعه لما تحرك إليه، إذ لو لم يكن له في ذلك مقتضٍ ذاتيّ لما فعله بالذات، وإذ لم يكن لمقتضاها وجود إلا أخيرًا فله نحو من الثبوت أوّلاً المستلزم لنحو من الشعور، وإن لم يكن على سبيل القصد والرويّة، كما في القرآن المجيد: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[3]. ثم ألم تنظر إلى إناث النخل وميلانها إلى صوب بعض ذكرانها، وإلى ساير الأشجار وميل عروقها إلى جانب الماء في الأنهار، وانحرافها في الصعود عن الجدار، وإخراجها الأوراق الكثيرة بين الفواكه لتسترها عن صنوف الآفات، ويبقى لبُّ الثمار إلى غير ذلك مما لا يحصى؟

فتبيّن أنّ العلم والشعور إنّما يكون بقدر الوجود، فما يكون وجوده أقوى فعلمه

(١) تفريع على قوله فليس لها في نفسها.
(٢) فلا تكون معلومة.
(٣) سورة الإسراء، الآية ٤٤.

أقوى، وما يكون وجوده أضعف فعلمه أضعف، فالعلم والجهل للأشياء هما عين الوجود والعدم لها.

أصل

النور هو الظاهر لنفسه المظهر لغيره، والظلمة ما يقابله. وهما أيضًا يرجعان إلى الوجود والعدم، إذ المظلم إنّما يسمّى مظلمًا لأنه ليس للإبصار إليه وصول، إذ ليس موجودًا للبصر مع أنه موجود في نفسه. والذي ليس موجودًا لا لغيره ولا لنفسه فهو الغاية في الظلام، بل هو الظلمة الحقيقية، وفي مقابله الوجود، فهو النور الحقيقيّ. وكما أنّ ما به يتحقّق ويوجد الشيء يجب أن يكون موجودًا في نفسه، لا بوجود زائد عليه، أعني اتصافه بالوجود ليس بجعل جاعل، وإن كانت ذاته مجعولة جعلاً بسيطًا، فكذلك ما به يظهر الشيء لا بدّ وأن يكون ظاهرًا في نفسه لا بظهور زائد عليه، أي لا مظهر له وإن كانت ذاته الظاهرة مجعولة جعلاً بسيطًا.

فالوجود والنور والظهور كأنّها ألفاظ مترادفة تعرب عن معنى واحد. فكلّ ما قيل أو يقال في باب الوجود من الأحكام، كالبساطة، والغنى عن التعريف، وانتفاء الحدّ والرسم عنه، وثبوت الشدّة والضعف، والتقدّم والتأخّر له، وكونه غنيًا وفقيرًا، وجاعلاً ومجعولاً، ومتعينًا بذاته، وغير ذلك، يصدق كله في باب النور.

وأما المسمّى بالنور عند الجمهور كنور الكواكب ونور النار وغير ذلك من الأضواء فليس بنور حقيقيّ خالص، لأنّ نوريّته وظهوره إنّما هو بالإضافة إلى القوّة الباصرة فقط، وأمّا بالنسبة إلى سائر الحواس فهو ظلمة وخفاء لا خبر لها عنه أصلاً. ونسبة المبصر إلى المبصر كنسبة المسموع والمشموم إلى السامعة والشامة، وكذلك غيرها، لا فرق بينها إلا فيما يرجع إلى شدّة الوجود وضعفه. فإن قوّة الباصرة لمّا كانت أقوى الحواس، والمدرك دائمًا من باب المدرك، فمدركات الباصرة تسمى بالنور، بحسب العرف، لأجل ذلك، وإلا فكما أنّ الضوء ظاهر بذاته عند الباصرة، مظهر لغيره من معروضاته عليها، فكذلك الصوت ظاهر بذاته للسامعة، مظهر لغيره من معروضاته عليها، فيقال صوت الرعد، وصوت الرحى. وكذلك الريح ظاهر بذاته للشامّة، مظهر لغيره من معروضاته عليها، فيقال ريح المسك، وريح الورد. وهكذا في ساير المدركات. وكما أنّ الصوت لا يظهر ولا يظهر على غير

حاسة السمع، والطعم لا يظهر ولا يظهر على غير حاسة الذوق، فالضوء أيضًا لا يظهر ولا يظهر على غير حاسّة البصر، فلا فرق بينها في النوريّة أصلاً. ومن هنا قيل: «لولا النور ما أدرك شيء، لا معلوم ولا محسوس ولا متخيّل أصلاً ويختلف على النور الأسماء الموضوعة للقوى فهي عند العامّة أسماء للقوى، وعند العارفين أسماء للنور المدرك به، فإذا أدركت المسموعات سُمّي ذلك النور سمعًا، وإذا أدركت المبصرات سُمّي بصرًا، وغير ذلك، لمسًا وذوقًا وشمًا وخيالاً ووهمًا وعقلاً وحافظةً ومفكرةً ومصوّرةً. فكلّ ما يقع به إدراك فليس إلا النور»[1]. والنور الحقيقيّ ما يكون ظاهرًا في نفس الأمر، مظهرًا للأشياء جميعًا بذاته بلا توسّط شيء من الحواس والنفوس والعقول، وفي جميع المراتب والأحوال ﴿اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[2].

أصل

الحياة هي ما يساوق الفعل والإدراك معًا، والموت ما يقابلهما. وهما أيضًا يرجعان إلى الوجود والعدم، لأنّ مبدأ الأفعال والآثار إنّما هو الوجود، وهو كما دريت عين الإدراك، فكلّ موجود حيٌّ على حسب وجوده شدّةً وضعفًا، وكلّ معدوم ميت من جهة أنه معدوم. وكذلك كلّ عالم فهو حيٌّ بقدر علمه، وكلّ جاهل فهو ميت على حسب جهله. ومن هنا قال الله سبحانه عند ذكر العلماء والجهّال ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاءُ وَلاَ الأَمْوَاتُ﴾[3]. وقال: ﴿لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا﴾[4]. وقال: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ﴾[5]؟ وكلّ ما وجوده لنفسه فحياته ذاتيّة، وكلّ ما وجوده لغيره فحياته عرضيّة، لأنّها بتوسّط ذلك الغير، فلو لم يكن لذلك الغير وجود لنفسه، كصور الأجسام القائمة بالمواد، فمثل هذا الشيء ميت إلا بقدر اتصاله بوجوده العينيّ القائم بالذات، فإنّه من تلك الجهة حيّ.

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج٣، دار صادر - بيروت، ص٢٧٦ - ٢٧٧.
(٢) سورة النور، الآية ٣٥.
(٣) سورة فاطر، الآية ٢٢.
(٤) سورة يس، الآية ٧٠.
(٥) سورة الأنعام، الآية ١٢٢.

وبالجملة الحياة والنور تابعان للوجود، كما أنّ متقابلاتهما تابعة للعدم. فالمجرّدات عن المادّة حياتها ذاتيّة، والماديات حياتها عرضيّة، لكنّ الماديات التي لها نفوس مجردة، يمكن أن يُطلق عليها الحيُّ بالذات، لأنّ الغلبة والقهر فيها للنفوس، والحيوان أخص من الحيّ بالمعنى الأعم مطلقًا، وأعم من الحيّ بالذات من وجه، لأنه يطلق على الحساس المتحرّك بالإرادة، سواء كانت حياته ذاتيّة أو عرضيّة، والحياة الحقيقية الحقّة ما يكون عين ذات الحيّ، ويكون بذاته من ذاته، وحياة سائر الأحياء به: ﴿هُوَ الْحَيُّ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾[1].

أصل

وإذ قد ثبت في محلّه وجوب انتهاء كلّ من جهات الفقر إلى غنيّ بالذات من تلك الجهة، كما يأتي بيانه، فقد ثبت وجوب انتهاء كمالات الوجود كلّها إلى كامل بالذات فيها التي هي ثابتة له بالفعل دائمًا في جميع المراتب. وكما أنّ مفيض الوجود ليس مسلوب الوجود في مرتبة، فكذلك واهب الكمال لا يجوز أن يكون ممنوعًا في حدّ ذاته، إذ المفيض لا محالة أكرم وأعلى وأمجد من المفاض عليه، فكما أنّ في الوجود وجودًا قائمًا بالذات غير متناه في التأكّد، وإلا لم يتحقّق وجود بالغير، فكذلك يجب أن يكون في العلم علم متأكّد قائم بذاته، وفي النور نور قائم بذاته، وفي الحياة حياة قائمة بذاتها، وفي الاختيار اختيار قائم بذاته، وفي القدرة قدرة قائمة بذاتها، وفي الإرادة إرادة قائمة بذاتها، حتى يصح أن تكون هذه الأشياء في شيء لا بذواتها بل بغيرها. فإذًا فوق كلّ ذي علم عليم بذاته، وفوق كلّ ذي حياة حيّ بذاته، وفوق كلّ ذي قدرة قدير بذاته، وفوق كلّ ذي سمع سميع بذاته، وفوق كلّ ذي بصر بصير بذاته، إلى غير ذلك من صفات الكمال. ويجب أن يكون جميع ذلك واحدًا حقيقيًا، لامتناع تعدد الغنيّ بالذات، فهو سبحانه كما قيل وجود كلّه، وجوب كلّه، علم كلّه، قدرة كلّه، حياة كلّه، لا أن شيئًا منه علم وشيئًا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته، ولا أن شيئًا فيه علم وشيئًا آخر فيه قدرة ليلزم التكثّر في صفاته الحقيقيّة.

يعني أنّ ذاته بذاته من حيث هو هو مع كمال فرديته منشأ لهذه الصفات،

---

(١) سورة غافر، الآية ٦٥.

ومستحق لهذه الأسماء، فيكون هو نفس هذه الصفات وجودًا وعينًا وفعلاً وتأثيرًا، وإن كانت هي غيره بحسب المعنى والمفهوم، وذلك لجواز أن توجد الأشياء المختلفة والحقايق المتباينة والمفهومات المتغايرة بوجود واحد، لما دريت أن الوجود هو الأصل، والماهيّات تابعة، ودريت أنّ ذاته سبحانه في غاية البساطة، ليس له جهتا قوّة وفعل، وأنه غير متناهٍ في الغنى والتماميّة والكمال، فلا يجوز أن يكون في مرتبة من المراتب أو باعتبار من الاعتبارات، مع وحدته الحقّة، عريّة عن كمال ما أو يكون الكمال زائدًا على ذاته، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «كمال التوحيد نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله»[1]. وقال الصادق عليه السلام: «هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحقّ لا باطل فيه»[2].

وكذلك لا يجوز أن يلحقه سبحانه إضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه، بل له إضافة واحدة هي المبدئية يصحح جميع الإضافات كالرازقيّة والمصوريّة ونحوهما، ولا سلوب كذلك، بل له سلب واحد يتبعه جميعها، وهو سلب الفقر، فإنّه يدخل تحته سلب الجسميّة والعرضيّة وغيرهما، كما يدخل تحت سلب الجماديّة من الإنسان سلب الحجريّة والمدريّة عنه. على أنّ هذه الأمور من خواص الماهيّات دون الوجود، وقد بينّا أنّه سبحانه وجود بحت لا ماهيّة له بوجه من الوجوه.

وصل

ثم إنّ نسبة ذاته سبحانه وأسمائه الحسنى إلى ما سواه يمتنع أن تختلف بالمعيّة واللامعيّة والإضافة واللاإضافة، وإلا فتكون بالفعل مع بعض وبالقوّة مع آخرين، فتتركّب ذاته من جهتي فعل وقوة، وتتغير صفاته حسب تغيّر المتجددات المتعاقبات، تعالى عن ذلك. بل نسبة ذاته التي هي فعليّة صرفة وغنى محض من جميع الوجوه إلى الجميع، وإن كان من الحوادث الزمانيّة، نسبة واحدة إيجابيّة ومعيّة قيوميّة ثابتة غير زمانية ولا متغيرة أصلاً، والكلّ عنده واجبات وبغناه بقدر استعداداتها مستغنيات،

---

(١) نهج البلاغة، باب الخطب، ج١، ط١، دار الذخائر – قم، ص١٤ – ١٥.
(٢) الصدوق، التوحيد، مصدر سابق، ص١٤٦.

كلّ في وقته ومحلّه وعلى حسب طاقته، وإنّما إمكانها وفقرها بالقياس إلى ذواتها وقوابل ذواتها. وليس هناك إمكان وقوة البتة.

فالمكان والمكانيات بأسرها بالنسبة إليه سبحانه كنقطة واحدة في معيّة الوجود: ﴿وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[1]. والزمان والزمانيّات بآزالها وآبادها كانت واحدةً عنده في ذلك. جفّ القلم بما هو كائن، ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة، والموجودات كلها شهادياتها وغيبياتها كموجود واحد في الفيضان عنه تعالى: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[2]. وإنّما التقدّم والتأخّر والتجدّد والتصرّم والحضور والغيبة في هذه كلّها بقياس بعضها إلى بعض، وفي مدارك المحبوسين في مطمورة الزمان والمسجونين في سجن المكان، لا غير، وإن كان هذا لمّا تستغربه الأوهام. وأمّا قوله عزّ وجلّ: ﴿كلّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[3]. فهو، كما قال بعض العلماء، إنّها شؤون يبديها لا شؤون يبتديها. ويأتي تمام الكلام في ذلك في مباحث حدوث العالم، إن شاء الله.

وصل

قد ظهر مما ذكر أنّ إلهيته تعالى ثابتة له في الأزل، وهو تام الفاعلية فيه، لا يجوز أن يسنح له فيها سانح، أو يغيّره منها مغيّر، أو يعوقه عنها عائق. ولا تتعلق فاعليته بداع خارج من ذاته، سواء كان إرادة حادثة، أو وقتًا، أو حالةً عارضةً، لأنّ ذلك كلّه يوجب الاستحالة والحركة والافتقار إلى الغير، وأن لا يكون أولاً من كلّ وجه، وأن يتركّب من قوّة وفعل، ويؤدي إلى انفعاله عن قاهر يقهره، وسلطان يُعجزه، وشريك يشركه، تعالى عن ذلك كلّه علوًا كبيرًا. وكيف تتعلق فاعليته بتجدد حال، وحال ما يتجدد كحال ما يمهّد له التجدد ليتجدّد. فذاته بذاته فياضة لم تزل ولا تزال، بلا منعٍ وتقتير، وبخل وتقصير، على جري مستمر، وسنّة واحدة: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾[4].

---

(١) سورة ص، الآية ٦٧.
(٢) سورة لقمان، الآية ٢٨.
(٣) سورة القلم، الآية ٢٩.
(٤) سورة فاطر، الآية ٤٣.

وصل

وكذلك عالميته وسمعه وبصره وغير ذلك من الصفات، فإنّه سبحانه أدرك الأشياء جميعًا إدراكًا تامًّا، وأحاط بها إحاطة كاملة، فهو عالم بأنّ أيّ حادث يوجد في أيّ زمان من الأزمنة، وكم يكون بينه وبين الحادث الذي بعده أو قبله من المدة، ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك، بل بدل ما نحكم بأن الماضي ليس موجودًا في الحال يحكم هو بأنّ كلّ موجود في زمان معيّن لا يكون موجودًا في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي تكون قبله أو بعده. وهو عالم بأن كلّ شخص في أيّ جزء يوجد من المكان، وأي نسبة تكون بينه وبين ما عداه، مما يقع في جميع جهاته، وكم الأبعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم. ولا يحكم على شيء بأنه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم أو حاضر أو غائب، لأنه سبحانه ليس بزمانيّ ولا مكانيّ، بل هو بكلّ شيء محيط أزلاً وأبدًا: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ**﴾[1]. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لم يسبق له حالٌ حالاً، فيكونَ أولاً قبل أن يكون آخرًا، ويكون ظاهرًا قبل أن يكون باطنًا»[2]. وقال عليه السلام: «علمه بالأموات الماضين كعلمه بالأحياء الباقين، وعلمه بما في السماوات العلى كعلمه بما في الأرضين السفلى»[3]. وعن الباقر عليه السلام: «كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل عالمًا بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه»[4].

فصل

وإذ ثبت أنّ كمالاته سبحانه ليست بأمر زائد على ذاته، وأنّها ثابتة له في الأزل، ظهر أنّ مجده وعلوّه تعالى في الفاعليّة والعالميّة والقادريّة ونحوها من صفات الكمال، ليس بالمعنى الإضافي الذي هو متأخّر عن ذاته، وعن وجود ما أضيفت هي إليه. على أنّ وجود الفعل عنه موقوف على كونه فاعلاً، فلو كانت فاعليته موقوفة على وجود الفعل، لزم الدور، بل علوّه ومجده في صفاته العليا إنّما

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٢) نهج البلاغة، باب الخطب، ج١، مصدر سابق، ص١١٢.

(٣) نهج البلاغة، باب الخطب، ج٢، مصدر سابق، ص٦٧.

(٤) الكليني، الكافي، ج١، ط٥، مصدر سابق، ص١٠٧.

هي بمبادئ تلك الإضافات المتقدمة على وجود ما تعلقت هي به، وهي كونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات، وهو سبحانه إنّما هو كذلك بنفس ذاته، فإذا علوّه ومجده في صفاته العليا ليس إلا بذاته لا غير، وهذا معنى ما ورد عنهم عليهم السلام: «له معنى الربوبية إذ لا مربوب، وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه، ومعنى العالم ولا معلوم، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وتأويل السمع ولا مسموع، ليس منذ خلق استحق معنى الخالق، ولا بإحداثه البرايا استفاد معنى البرائيّة»[1]. ولنزد في بيان معنى علمه سبحانه بذاته ومخلوقاته فاستمع؟

فصل

وإذ هو سبحانه بسيط الحقيقة، منزّه الذات عن الموضوع والمادّة والعوارض وسائر ما يجعل الذات بحال زائدة ويريها على غير ما هي عليه، فلا لبس له، فهو صراح وذاته غير محتجبة عن ذاته، فهو ظاهر بذاته على ذاته، فهو يدرك ذاته أشدّ إدراك، ويعلمها أتم علم، لظهورها له أشد ظهور، بل لا نسبة لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتهم، كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الأشياء، حيث هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فعلمه بذاته عبارة عن كون ذاته ظاهرة لذاته.

ولا يوجب ذلك أن يكون هناك اثنينيّة في الذات ولا في الاعتبار، فإنّه ليس إلا اعتبار أن له حقيقة ظاهرة بذاتها، هي ذاته، وأنّه حقيقة ذاته ظاهرة له. ففي الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني، والغرض المحصّل شيء واحد، ولا يجوز أن تحصل حقيقة الشيء مرتين، فذاته سبحانه مع وحدته الصرفة عالم ومعلوم وعلم؛ على أنّك قد دريت ذلك في كلّ علم.

وصل

ولما كانت ذاته سبحانه فاعلاً تامًّا لجميع ما عداها، ومبدأ لفيضان كلّ إدراك، حسيًا كان أو عقليًا، ومنشأ لكل ظهور، عينيًا كان أو ذهنيًا، إمّا بدون واسطة أو بواسطة هي منه، وفاعليته عين ذاته، إذ هي من الكمالات، وقد ثبت أن العلم

(١) الصدوق، التوحيد، مصدر سابق، ص٣٨ – ٣٩.

التام بالفاعل التام للشيء، من حيث حقيقته التي بها فاعل، يستلزم العلم بكونه فاعلاً لذلك الشيء، وهو مستلزم للعلم بذلك الشيء، فهو سبحانه عالم بجميع الموجودات قاطبة: ﴿لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ﴾[1].

وصل

ولما كان ظهور ذاته سبحانه لذاته إنّما هو بذاته لا بغيره، وظهور ما سواه أيضًا بذاته. لاستناد الكلّ إليه، فلا يحجبه شيء عن شيء، فهو مستغنٍ في علمه بالأشياء عن ارتسام صورها في ذاته تعالى، أو في شيء آخر عنده. ونحن لمّا احتجنا إلى الصورة في بعض الأشياء، لأنّ ذواتها كانت منفصلة عنّا، غير مقهورة لنا، ولو كانت مقهورة لما احتجنا إلى صورة أخرى، كما في علمنا بأنفسنا وبالأشياء التي نتصورها في أذهاننا. وأمّا الأشياء الظاهرة لأبصارنا عند عدم الحجاب، فالمعلوم بالذات لنا منها ليس إلا ما هو مقهور لنا، حاضر عندنا، متّحد بنا من صورها الذهنيّة، دون الصور العينيّة غير المقهورة، فإنّها معلومة بالعرض، كما مر بيانه. فإذًا علمه تعالى وبصره واحد. وأيضًا لما كانت فاعليته للأشياء إنّما هي بنفس وجوده الذي هو عين ذاته، وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به فاعل، فيجب أن يعلم منه كلّ ما يصدر عنه، أي بحسب كونها موجودة، لا بمجرد ماهيّاتها من حيث هي، مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها، لأنّها من تلك الحيثيّة فقط، من غير اعتبار الوجود معها، ليست صادرة عنه كما بيناه من قبل، والعلم بها، من حيث كونها صادرة موجودة في العين، ليس إلا بنفس وجوداتها العينيّة، ولو حصلت في الذهن لكان الموجود العينيّ، من حيث هو موجود عينيّ، موجودًا ذهنيًا.

وصل

فذاته سبحانه منطوية على الموجودات كلّها، انطواء أزليًا في مرتبة ذاته، محيطة بها إحاطة تامة، بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة. فذاته كمجلاة يرى بها وفيها صور الموجودات قاطبة، من غير حلول ولا اتحاد، إذ الحلول يقتضي وجود شيئين

---

(١) سورة سبأ، الآية ٣.

لكلّ منهما وجود يغاير وجود صاحبه، والاتحاد يستدعي ثبوت أمرين يشتركان في وجود واحد ينسب ذلك الوجود إلى كلّ منهما بالذات، وقد دريت أنّ هنالك ليس كذلك. وكما أنّ علمه بذاته هو عين ذاته، من غير مغايرة هناك بين العلم والعالم والمعلوم بالذات، بل ولا بالاعتبار، فكذلك علمه بالأشياء أيضًا يجب أن يكون عين ذاته، بناءً على الانطواء المذكور، من دون مغايرة بين الثلاثة بالذات، وإنّما المغايرة هنا بحسب الاعتبار، من حيث إنّه سبحانه إنّما هو عين الأشياء في الظهور، وليس هو عين الأشياء في ذواتها، سبحانه، بل هو هو والأشياء أشياء، فإذًا الأشياء غيره باعتبار التعيّن والتقيّد ومخالطة الأعدام والنقائص، وإن كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة.

ومن هنا يعلم أنّ الأشياء، من حيث هي أشياء وباعتبار ذواتها، ليست في مرتبة ذاته تعالى، وإن كان هو من حيث هو منطوٍ على الأشياء وعالم بها: و ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[1].

وصل

فعلمه سبحانه بالأشياء، من حيث إنّه عين ذاته، متبوع للأشياء ومقدّم على إيجادها، ومن حيث إنّه عين الأشياء، تابع لها ومقارن لإيجادها، بل هو عين إيجادها. ومعلومية الأشياء له، بالاعتبار الأوّل، عبارة عن كونها ظاهرة له في ذاته بذاته، حيث إنّها عين ذاته بحسب الحقيقة الوجودية، وبالاعتبار الثاني، عبارة عن كونها ظاهرة له في ذواتها بأنفسها على قدر وجودها ونوريّتها، سواء كانت موجودات عينيّة قائمة بذواتها، أم صورًا إدراكيّة قائمة بمحالها، كلية أو جزئيّة، عقليّة أو حسيّة، جواهرَ أو أعراضًا. وظهورها له بهذا الاعتبار هو بعينه صدورها عنه، منكشفة عنده، حاضرة لديه. والأشياء بالاعتبار الأوّل علم الله، وهي بهذا الاعتبار عند الله، وبالاعتبار الثاني معلومات الله، وهي بهذا الاعتبار عند أنفسها. وما عند الله منها أحق مما عند أنفسها، إذ ذاك هي الحقائق المتأصّلة التي تنزّل الأشياء منها منزلة الصور والأشباح. والعلم هنالك أقوى من علم الشيء بذاته وبغيره، علمًا حضوريًا، لأنّه أقوى في شيئيّة المعلوم من المعلوم، في شيئيّة نفسه، لأنّه مذوّتُ

(١) سورة فصلت، الآية ٥٤.

الذات ومحقّق الحقايق، والشيء مع نفسه بالإمكان، ومع مُشيئه وموجده بالوجوب والتمام، وتمام الشيء فوق الشيء وكماله وغايته، فإذا كان ثَبَوت الأَشَياء بذواتها حضورًا لله سبحانه وعلمًا وظهورًا، كما في العلم المقارن للإيجاد، فثبوت ما هو أولى بها من ذواتها أولى بأن يكون حضورًا وعلمًا وظهورًا، كما في العلم المقدّم على الإيجاد.

وصل

وكما أنّه لا يلزم من فاعليته تعالى للأشياء كون وجوداتها في ذواتها في مرتبة ذاته سبحانه، بل كونه بحيث يتبع وجوده وإيجاده وجود الأشياء وصدورها عنه؛ فكذلك لا يلزم من عالميته بها كونها في ذواتها في مرتبة ذاته، بل كونه بحيث يتبع انكشاف ذاته بذاته على ذاته انكشاف ذوات الأشياء بذواتها على ذاته. وكما أن إيجاده للموجودات المتكثرة لا يقدح في بساطته الحقّة، لكونها صادرة على الترتيب السببيّ والمسببيّ المستلزم لحصول الكثرة شيئًا فشيئًا بالعرض، من جهة الماهيّات التي لزمتها من دون جعل وتأثير، ومن جهة قصور ذواتها مرتبة بعد مرتبة عن ذات مفيضها بلا صنع، فكذلك علمه سبحانه بالأشياء الكثيرة لا يثلم وحدته الصرفة، لأنه على ذلك الترتيب بعينه، فتلك الكثرة ترتقي إليه وتجتمع في واحد محض، إذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد، فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه. فهو، من حيث هو ظاهر بذاته على ذاته، يعلم الكلّ من ذاته، فعلمه بالكلّ بعد ذاته وعلمه بذاته، ففي علمه بالكلّ كثرة حاصلة بعد ذاته، ويتّحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته، فهو الكلّ في وحدة.

أصل

وهو سبحانه أجلُّ مُبتهج بذاته، ابتهاجًا منزّهًا عن الانفعال، متعاليًا عن الحدوث والحدّ والمثال، لأنّه مدرك لذاته على ما هو عليه من البهاء والكمال والجمال، وهو مبدأ كلّ جمال وزينة وبهاء، ومنشأ كلّ حسن ونظام ورواء، فهو من حيث كونه مدركًا، أجلّ الأشياء وأعلاها وأشدها قوّة، ومن حيث كونه إدراكًا، أشرفها

وأكملها وأقواها، ومن حيث كونه مدرَكًا، أحسنها وأرفعها وأبهاها، فهو إذًا أقوى مدرك لأجلّ مُدرَك بأتم إدراك بما هو عليه من الخير والكمال.

ولا يخفى أنّ الابتهاج إنّما يكون على قدر قوّة المدرك وتمامية الإدراك وخيريّة المدرك وملائمته. ويظهر ذلك أيضًا من المراجعة إلى الوجدان في اللذات الحسيّة والعقليّة، على اختلاف مراتبها.

وصل

وإذ ثبت ابتهاجه سبحانه بذاته ثبت ابتهاجه بلوازمه وآثاره التي هي موجودات العالم بأسرها، إذ كلّ من أحبّ ذاتًا متصفةً بالبهاء والكمال فلا محالة يحبّ ما يصدر عنها وينشأ منها بذاتها من الآثار واللوازم من حيث إنّها تصدر عنها وتنبعث منها. ولمّا لم يكن للمخلوقات حيثية سوى كونها أثرًا من آثار ذاته ورشحًا من رشحات فيضه وَجُوْده فلا يمكن أن يتعلق بها ابتهاج ومحبّة منه سبحانه، إلا من جهة ابتهاجه بذاته ومحبته لها، فابتهاجه بها منطو في ابتهاجه بذاته، بل هو هو بعينه. ومن هنا قال بعض أهل المعرفة - عند سماع قوله تعالى ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[1]- : بحق يحبهم، فإنه ليس يحب إلا نفسه، على معنى أنّه كلّ الوجود، وليس في الوجود غيره، فهو كمن لا يحب إلا نفسه وأفعال نفسه وتصانيف نفسه، فلا يتجاوز حبّه ذاته وتوابع ذاته من حيث تعلقها بذاته، فهو إذًا لا يحب إلا نفسه، انتهى كلامه. ولما كان الابتهاج عبارة عن نفس الإدراك وإدراكه سبحانه للأشياء وعلمه بها وصدورها عنه على نحو من الترتيب، فكلّ ما هو أقرب منه وأشرف وأكمل في سلسلتَي البدو والرجوع فهو أحبّ إليه.

فصل

وكما أنّ وجوده سبحانه كلّ الوجود، وكلّه الوجود، فكذلك صفاته كلّ الصفات، لأنه بسيط الحقيقة، ليس فيه نقصان، فلا يسلب عنه إلا قصورات الأشياء.

(١) سورة المائدة، الآية ٥٤.

فعلمه سبحانه واحد، ومع وحدته علم بكل شيء، وكلّ علم بشيء، إذ لو بقي شيء لا يكون ذلك العلم علمًا به، لم يكن علمًا حقيقيًا، بل علمًا بوجه، وجهلاً بوجه آخر، وحقيقة الشيء لا تكون ممتزجة بغيرها، فلم يخرج جميعها من القوّة إلى الفعل.

وكذلك قدرته قدرة على كلّ شيء، وكلّ قدرة على شيء، فلم يخرج عنها شيء من المقدورات، وإلا لم تكن قدرة محضة حقيقيّة، بل قدرة من وجه، وعجز من وجه.

وكذلك سائر صفاته الكماليّة التي تعرض للوجود بما هو وجود.

وصل

بل كلّ ما يطلق عليه سبحانه وعلى غيره فإنّما يطلق عليهما بمعنيين مختلفين ليسا في درجة واحدة. حتى أنّ الوجود الذي هو أعم الأشياء اشتراكًا لا يشمله وغيره على نهج واحد، بل كلّ ما سواه وجوداتها ظلال وأشباح محاكية لوجوده سبحانه. وكذلك كلّ صفة، فإنّه في حقّ الخلق يصحبه نقص وشين، بخلافه في حقّ الخالق، فإنّه مقدّس عن القصورات والنقائص، وإنّما يطلق في حقّه تعالى باعتبار غاياتها التي هي الكمالات، دون مبادئها التي هي النقائص. وواضع اللغات إنّما وضع هذه الأسامي أولاً للخلق، لأنها في حقهم أسبق إلى العقول والأفهام، وفهم معانيها في حقّه تعالى عسير جدًا، وبيانها أعسر منه. بل كلّ ما قيل في تقريبها إلى الأفهام فهو تبعيد له من وجه. ولعل إلى هذا المعنى أشار من قال: «من عرف الله كلّ لسانه»[1].

---

(١) في مشكاة الأنوار: «ومن كتاب: قال أبو عبد الله (ع): من عرف الله كلّ لسانه». علي الطبرسي، مشكاة الانوار، ط١، دار الحديث، ص٣٠٦.
وفي الكافي: «عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله (ع) قال: يا حفص، قال رسول الله (ص): من خاف الله كلّ لسانه» الكليني، الكافي، ج٨، ط٤، مصدر سابق، ص١٢٩.

وصل

بل الحقّ أنّه كما لا يجوز لغيره سبحانه الإحاطة بمعرفة كنه ذاته تعالى فكذلك لا يجوز له الإحاطة بمعرفة كنه صفاته تعالى، وكلّ ما وصفه به العقلاء فإنّما هو على قدر أفهامهم، وبحسب وسعهم، فإنّهم إنّما يصفونه بالصفات التي ألفوها وشاهدوها في أنفسهم، مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إليهم، بنوع من المقايسة، ولو ذكر لهم من صفاته تعالى ما ليس لهم ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه، كما لم يفهموا ذاته التي هي وجود بلا ماهيّة، لأنّه ليس لهم ذلك. فتوصيفهم إياه سبحانه إنّما هو علي قدرهم لا على قدره، وبحسبهم لا بحسبه، جلّ جلاله عمّا يصفون وتعالى شانه عمّا يقولون: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[1]. كيف وقد قال سيد الخلائق صلوات الله عليه: «لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»[2]. وقال مولانا الباقر عليه السلام: «هل سمّي عالمًا وقادرًا إلا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين؟ وكلّ ما ميّزتموه بأوهامكم، في أدقّ معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم، والباري تعالى واهب الحياة، ومقدّر الموت، ولعلّ النمل الصغار تتوهم أن لله زبانيين، فإنّهما كمالها، وتتصور أنّ عدمها نقصان لمن لا تكونان له، هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما أحسب وإلى الله المفزع»[3].

وصل

وأما ما يوهم التشبيه، مما ورد في الكتاب والسنة، فإنّما ذلك من حيث أسماؤه وصفاته ومعيّته للأشياء واتصالها به، لا من حيث ذاته بما هي هي. بل الحقّ أنّه جلّ جلاله، من حيث ذاته، منزه عن التنزيه، كما أنّه منزّه عن التشبيه. وأما من حيث مراتب أسمائه وصفاته ومعيته للأشياء وقربه منها وإحاطته بها، فيتصف بالأمرين من غير فرق، لأنّ له في كلّ عالم من العوالم مظاهر ومرائي ومنازل ومعالم يعرف بها، كما قال تعالى: «لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت

(١) سورة الزمر، الآية ٦٧.
(٢) المجلسي، بحار الأنوار، ج٦٦، ط٣، مصدر سابق، ص٢٩٢ – ٢٩٣.
(٣) المجلسي، بحار الانوار، ج٦٨، ط٣، مصدر سابق، ص٢٣.

سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها»[1]. وقال: «من أهان لي وليًّا فقد بارزني بالمحاربة ودعاني إليها»[2]. وعن الصادق عليه السلام: «إن روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها»[3]. وقال عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾[4]: «إنّ الله لا يأسف كأسفنا، ولكنه خلق أولياء لنفسه يأسفون ويرضون، وهم مخلوقون مربوبون، فجعل رضاهم رضا نفسه، وسخطهم سخط نفسه لأنّه جعلهم الدعاة إليه والأدلاّء عليه فلذلك صاروا كذلك وليس أنّ ذلك يصل إلى الله كما يصل إلى خلقه ولمّا كان التشبيه بالجسمانيّات لا يليق به سبحانه، وكذلك التنزيه عمّا يوهم هذا التشبيه، لأنّه تشبيه له أيضًا بمن ليس له ذلك، كالعقول والأرواح والمعاني، وكان التنزيه الصرف عن كلّ شيء يفضي إلى التعطيل، وردت الشرائع تارة بالتنزيه وأخرى بالتشبيه، لئلا يوهم التشبيه المحض ولا التعطيل الصرف؛ فهو سبحانه كما قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[5].

(١) «ولا يزال عبدي يتنفّل لي حتّى أحبّه، ومتى أحببته كنت له سمعا وبصرا ويدا ومؤيدا، إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته.. » الحديث. الصدوق، التوحيد، مصدر سابق، ص٤٠٠.
«ما تقرّب إلي عبد بشيء أحبّ إلي مما افترضت عليه وإنّه ليتقرّب إلي بالنافلة حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها...» الحديث. الكليني، الكافي، ج٢، ط٤، مصدر سابق، ص ٣٥٢.
(٢) الكليني، الكافي، ج١، ط٤، مصدر سابق، ص١٤٤.
(٣) الكليني، الكافي، ج٢، ط٤، مصدر سابق، ص١٦٦.
(٤) سورة الزخرف، الآية ٥٥.
(٥) سورة الشورى، الآية ١١.

الباب الثالث

في الغنى والفقر، وفيه معرفة الأسماء

أصل

الغنى هو استقلال الشيء بذاته في كلّ ما له، من غير تعلّق له بالغير أصلاً. ويرجع إلى ضرورة الوجود الذاتيّة المسمّاة بالوجوب الذاتيّ، وهو كون الشيء بحيث ينتزع عن نفس ذاته بذاته الموجوديّة، ويحكم بها عليه مع قطع النظر عن جميع ما عداه، ويسمّى صاحبها الغنيّ بالذات والواجب بالذات. والفقر هو عدم استقلال الشيء بذاته وتعلّقه بالغير، ولو في شيء ما. ويرجع إلى لا ضرورة الوجود ولا العدم بالذات، المسمّاة بالإمكان الذاتيّ، وهو كون الشيء بحيث لا ينتزع عن نفس ذاته الموجوديّة بذاته، بل بحسب إعطاء الغير ذلك، فيفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة ذلك الغير، ويسمّى صاحبها المستغني بالغير والواجب بالغير. وقد تكون ضرورة الوجود بالنظر إلى الغير بأن يستدعي الغير وجود الشيء، استدعاء أعمّ من الاقتضاء، ومرجعه إلى أنّ الغير تأبى ذاته إلا أن تكون للشيء ضرورة الوجود، سواء كان باقتضاء ذاتيّ أو لحاجة ذاتيّة ووجود تعلقيّ وإليه أشير في الحديث القدسيّ: «يا موسى أنا بَدّك اللازم»[1]. ويسمّى صاحبها الغني أو الواجب بالقياس إلى الغير، وهو قد يكون غنيًا بالذات وقد يكون فقيرًا. وكذلك ضرورة العدم، إمّا بالذات أو بالغير أو بالنظر إلى الغير، فله الأقسام الثلاثة، ويسمّى بالامتناع، وصاحبها بالممتنع والهالك، على القياس. وأمّا لا ضرورة الوجود ولا العدم، فهي إنّما تكون بالذات

---

(١) ذكره الخطيب في تاريخ بغداد بقوله: « عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله (ص): قول الله – تعالى –: يا ابن آدم، أنا بدّك اللازم، فاعمل لبدّك، كل الناس لك منهم بدّ وليس لك مني بدّ. قال الشيخ أبو بكر: هذا الحديث موضوع المتن، مركب على هذا الإسناد، وكل رجاله مشهورون معروفون بالصدق إلا ابن الجارود؛ فإنه كذّاب ولم يكتبه إلا من حديثه ». انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج٢، ط١، ١٩٩٧ م، دار الكتب العلميّة – بيروت، ص٢٤٤. وأيضا: ابن الجوزي، **الموضوعات**، ج٣، ط١، ١٩٦٨ م، المكتبة السلفيّة – المدينة، ص١٣٦.
وايضا: ابن حجر، **لسان الميزان**، ج١، ط٢، ١٩٧١ م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت، ص٢١٣. ويظهر أن المصنّف نقله عن الشيرازي، الأسفار الاربعة، ج٢، ص١٥٩، وص٢٢٧.

أو بالقياس إلى الغير، ولا يكون بالغير، وإلا فلو قطع النظر عن ذلك الغير، أيبقى هو ممكنًا فقيرًا في حد ذاته، أو واجبًا غنيًّا أو ممتنعًا هالكا؟ فإن كان ممكنًا فلا تأثير للغير في إمكانه، لتساوي فرض وجوده وعدمه، واعتباره ولا اعتباره، وقد فرض كونه مؤثرًا، هذا خلف. وإن كان واجبًا أو ممتنعًا في ذاته فقد أزاله ذلك الغير عمّا تقتضيه ذاته، وكساه خلاف ما يقتضيه طباعه، وهذا محال؛ كيف لا وما بالذات لا يزول ولا يزال؟ إذًا يلزم الانقلاب المحال. وليس كذلك إذا كان الوجوب أو الامتناع بالغير حين كون الذات متصفة بالإمكان الذاتيّ، لأنّه عبارة عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين، لا اقتضاؤها سلبهما، وبينهما فرق.

وأمّا تجويز أن يكون لشيء واحد باعتبار واحد إمكانان: أحدهما بالذات والآخر بالغير، فهو ظاهر الفساد؛ إذ كما لا يتصوّر لشيء واحد باعتبار واحد وجودان أو عدمان، كذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات أو الحيثيات المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد، أو ضرورتا عدم واحد، أو لا ضرورتا وجود وعدم واحد؛ كيف وهذه المعاني طبائع ذهنية لا تتحصل إلا بالإضافة ولا يتعدد كلّ منها إلا بتعدد ما أضيفت هي إليه؟

وقد ظهر مما ذكر أنّ كلاً من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يكون واجبًا بالغير ولا ممتنعًا بالغير، وإلا يلزم: إمّا عدم تأثير ذلك الغير وتساوي اعتباره ولا اعتباره، وإمّا زوال ما بالذات وانقلاب الحقيقة؛ وكلاهما مستبين الفساد. (أو خلو الشيء عن المواد الثلاث ع. ق.).

أصل

قد تقرّر في مراكز العقول السليمة عدم جواز ترجُّح أحد المتساويين[1] على الآخر من غير مرجّح ولا أن يرجّحه غيره بدون ذلك، وأنّه لا يجوز أن يدخل في دار الوجود أمر جزافًا ولا اتفاقًا، كما قال مولانا الصادق (عليه السلام) «أبى

(١) يعنى ماهيت امكانى بدون وجود فاعل خارجى است كه ابواب عدد وانحاء نيستى آن راسد نمايد (خود بخود) موجود نمى شود وديگر آن كه فاعل وعلت ومفيض وجود ماهيت نيز بدون آنكه در جهت وجود آن ترجيحى بر جهات عدم واقعيت داشته باشد ماهيت را موجود نمايد. پس ترجيح بلا مرجح بملاحظة فاعل وترجح بلا مرجّح مربوط مى شود به نفس ماهيت وذات قابل امكانى واين دومورد داراى حكم واحد ند واين كه برخى ترجّح را محال وترجيح را بدون مرجح قبيح ميدانند تأمل دراين باب ننموده اند.

الله أن يجري الأشياء إلا بالأسباب»[1]، فالماهيّة الممكنة ما لم يترجّح وجودها لم توجد، وما لم يترجّح عدمها لم تنعدم. ولا يجوز أن تقتضي ذاتها رجحان أحد الطرفين من غير سبب خارج عن نفسها؛ لما ثبت أنّ الماهيّة لا ذات لها قبل جعل الوجود، وأنّها ما لم تدخل في دار الوجود، دخولاً عرضيًّا، ليست في نفسها شيئًا من الأشياء، حتى نفسها، فلا تصلح لإسناد مفهوم ما إليها إلا بحسب التقدير البحت. وأمّا اتصافها بالإمكان والامتناع، وإن كان من أحوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها باعتبار العقل، فمرجعه إلى أنّها لو انقلبت من التقديرية إلى الحقيقة المستقلة، بحسب الفرض الجائز أو المستحيل، كان الإمكان أو الامتناع من اعتباراتها، لا أنّها في حال عدمها؛ بما هي عدم، موصوفة بأحدهما، كيف والمعدوم ليس بشيء؟ فأما تجويز كون الشيء مكوّن نفسه ومقرّر ذاته، مع بطلانه الذاتيّ، فلا يتجشّمه ذو مسكة؛ على أنّه يلزم أن يكون الشيء الواحد مفيدًا لوجود نفسه ومستفيدًا عنه، فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده.

وصل

وما لم يبلغ الرجحان الخارجيّ إلى حدّ الوجوب أو الامتناع لم يوجد الممكن ولم ينعدم، لأنّ وقوع أحد الطرفين مع ذلك الرجحان إمّا ممكن أو واجب - إذ لا وجه للامتناع -، فإن كان ممكنًا عاد الكلام في سبب رجحانه، ولا يقف، بل يؤدي إلى الافتقار بعد كلّ سبب إلى سبب آخر لا إلى نهاية، ويلزم منه أيضًا أن لا يكون ما فرض سببًا بسبب، فإذًا وقوعه مع الأولوية واجب. وأيضًا وقوع الطرف الآخر مع مرجوحيته غير جائز، وإلا يلزم ترجّح المرجوح، فوقوع الراجح واجب. فالوجوب منتهى سلسلة الإمكانات، والغنى بالذات مرجع الفقراء؛ ومن هنا قيل: إنّ وجوب الشيء قبل إمكانه وفعليّته قبل قوّته.

(١) «عن أبي عبد الله(ع) أنه قال: أبى الله أن يجري الأشياء إلا بأسباب، فجعل لكل شيء سببًا، وجعل لكل سبب شرحًا، وجعل لكل شرح علمًا، وجعل لكل علم بابًا ناطقًا، عرفه من عرفه، وجهله من جهله، ذاك رسول الله(ص) ونحن». الكليني، الكافي، ج١، مصدر سابق، ص١٨٣. ومثله أيضًا: الصفار، بصائر الدرجات، منشورات الأعلمي - طهران، ص ٢٦.

فصل

إمكان الماهيّات، الخارج عن مفهومها الوجود، عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي. وإمكان الوجودات كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة، وبحقائقها روابط وتعلّقات إلى غيرها؛ حيث إنّ حقائقها حقائق تعلّقية، وذواتها ذوات لمعانيه – كما مرّ بيانه –، فيصدق عليها لا ضرورة الطرفين من حيث خصوصياتها وتعيُّناتها، حيث إنّها، من هذه الحيثية، عين الماهيّات؛ وأمّا من حيث استهلاكها في الوجود الواجبي، مع قطع النظر عن تشخّصاتها، فليس يثبت لها الإمكان في شيء، بل هي من هذه الحيثية واجبة بعين وجوبه تعالى.

فصل

الإمكان اللازم للماهيّة إن كان كافيًا في فيضانها عن الواجب لذاته، دامت الماهيّة موجودة بدوام الواجب، وإلا توقف على شرائط فيكون لها إمكانان: أحدهما الإمكان اللازم للماهيّة، والثاني الاستعداد التام الذي يحصل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع. وهذه الشروط تكون لا محالة حادثة مسبوقة بحوادث أخرى، وكذلك تلك الحوادث الأُخرى، وهكذا، ليكون كلّ سابق مقرّبًا للسبب الموجد إلى المسبّب، بعد بعده عنه، وذلك إنّما يكون بحركة دائمة إلا ما شاء الله، كما يأتي تحقيقه. ولا بدّ لتلك الحوادث من محل، ليتخصّص الاستعداد بوقت دون وقت، وبمحل دون آخر – وذلك المحل هو المادّة –، ومن هذا يظهر أنّ كلّ حادث له مادّة.

فصل

الإمكان الاستعدادي له حظٌّ من الوجود، لكونه بالفعل من جهة أُخرى غير جهة كونها قوّةً وإمكانًا لشيء؛ فإن المني مثلاً، وإن كان بالقياس إلى حصول الصورة الإنسانية له بالقوة، لكن بالقياس إلى نفسه وكونه ذا صورة منويّة بالفعل فهو ناقص الإنسانية، تام المنويّة. وهذا بخلاف الإمكان الذاتيّ الذي هو أمر سلبي

محض، وليس له من جهة أخرى معنى محصّل.

وأيضًا المقوى عليه في الإمكان الاستعدادي أمر معيّن وصورة خاصة، كالإنسانيّة في مثالنا، بخلاف ما يضاف إليه الإمكان الذاتيّ، لأنه مطلق الوجود والعدم؛ إنّما التعيّن ناشٍ من قبل الفاعل، من غير استدعاء الماهيّة بإمكانها إيّاه.

وأيضًا الإمكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له، لأنّه إنّما هو بحسب حال الماهيّة قبل وجودها، بخلاف الإمكان الذاتيّ الذي هو بحسب الماهيّة في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها، فالذاتيّ أشدّ في ما تستدعيه الممكنيّة من القوّة والفاقة.

ولأجل أنّ للاستعداديّ حظًا من الوجود يقبل الشدّة والضعف، بحسب القرب من الحصول والبعد عنه؛ فاستعداد النطفة مثلاً للصورة الإنسانيّة أضعف من استعداد العلقة لها، وهو من استعداد المضغة، وهكذا إلى استعداد البدن الكامل بقواه وأعضائه مع مزاج صالح لها.

وبحسب هذا الإمكان يمكن لماهيّة واحدة أنحاءٌ غير متناهية من الحصول والكون، لأجل استعدادات غير متناهية تلحق لقابل غير متناهي الانفعال، تنضم إلى فاعل غير متناهي التأثير، فيستمر نزول البركات، وينفتح باب الخيرات إلى غير النهاية. ولو انحصر الإمكان في القسم الأوّل لانغلق باب الإفاضة والإجادة، وبقي في كتم العدم عدد من الوجود، لم يخرج إلى فضاء الكون أكثر مما وقع، وهذا لا يليق بالجواد الكريم والواسع العليم.

أصل

إذا صدر شيء من الفاعل فلا يفتقر بعد صدوره منه إلى جاعل يجعل ذاته تلك الذات، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، والضروريّ لا يفتقر إلى السبب؛ فالإنسان مثلاً إذا وجد فقد استغنى عن جاعل يجعله إنسانًا، فهو واجب الإنسانية، وإن كان ممكن الوجود، وكذا الموجود الحادث واجب الحدوث لا يفتقر في حدوثه إلى سبب، وإن افتقر في وجوده. ولا استبعاد في أن يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكنًا، إلا أنّه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة أخرى عند ذلك واجبًا لا يفتقر فيه إلى السبب؛ ومن هنا قيل: الجوهر جوهر لنفسه، والعرض عرض لنفسه.

وليس إذا كان كون الذات ذاتًا متفرعًا على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة إلى الجاعل فتكون هذه النسبة أيضًا محتاجة إلى الجاعل ومجعولة؛ لأنّه فرق بين الاحتياج الناشئ من الشيء بالذات والاحتياج الناشئ منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق.

فالذاتيات ولوازم الماهيّات لا تحتاج إلى جعل جاعل وتأثير مؤثّر، بل جعلها تابع لجعل الماهيّات، وجودًا وعدمًا؛ فإن كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وإن كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات.

وكما أنّ الضرورة الأزليّة تدفع الحاجة إلى الفاعل، كذلك الضرورة الذاتيّة؛ والفرق بينهما إنّما هو بعدم الاحتياج التبعي في الأوّل، وثبوته في الثاني. فاختلاف الموصوفات والملزومات كالأبيض والأسود مثلاً إنّما هو لأجل اختلاف الصفات واللوازم كالبياض والسواد. وأمّا اختلاف الصفات واللوازم فهو لنفس اختلاف ذواتها ووجوداتها التي هي متخالفة المراتب كمالاً ونقصًا وشدة وضعفًا وسبقًا ولحوقًا، لأنّ الباري أبدعها مختلفة بأعيانها، لا لعلة فيها، بل لنفسها، ولو كان اختلافها لعلة أخرى لتمادى إلى غير النهاية. وإلى مثل هذا أشير فيما ورد «لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يلم أحد أحدًا»[1].

وصل

فالماهيّة الفاقرة إنّما تتعلق بالفاعل وتفتقر إليه في أصل وجودها، دون سائر صفاتها التي هي من لوازم وجودها الخاص، كالحدوث وغيره: فهي إن كانت دائمة الوجود بالفرض، فهي متعلقة بالفاعل ومفتقرة إليه دائمًا، بحيث لو فرض الوهم أن يمسك الفاعل عن إفاضة الوجود لحظة لعادت إلى عدمها الأصليّ؛ وإن كان وجودها مختصًا بزمان معيّن ذي مبدء ومنتهى، فهي متعلّقة به في ذلك الزمان كذلك.

وعلّة تعلقها بالفاعل إنّما هي وجوبها بالغير وافتقارها في نفسها، سواء دام وجودها أم لا؛ وذلك لأنّ الوجوب بالغير أعمّ من المسبوقيّة بالعدم، وكلاهما

(١) الكليني، **الكافي**، ج٢، ط٤، مصدر سابق، ص٤٤.

مشترك في مفهوم التعلق بالغير. وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر، ويحمل على مفهوميهما معنىً، فإن ذلك المعنى للأعم بذاته وأولاً، وللأخص بعده، لأنه لا يلحق الأخص إلا وقد لحق الأعمّ، من غير عكس.

أصل

كلّ فقير بالذات من وجه، ما هو فقير بالذات من جميع الوجوه؛ إذ لو كان غنيًّا بالذات من وجه فلا يخلو: إمّا أن يكون ذلك الوجه ذاته، أو شيئًا من صفاته؛ لا جائز أن يكون شيئًا من صفاته بعد أن فُرض فقيرًا في ذاته، إذ كلّ صفة فإنّما تكون بعد الذات، فلو افتقر في ذاته افتقر في صفاته بطريق أولى؛ ولا جائز أن يكون ذلك الوجه ذاته بعد أن يفرض فقيرًا في شيء من صفاته إلى غيره، لأنّه حينئذ إذا اعتبر ذاته من حيث هو بلا شرط – أي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودًا وعدمًا –، فإمّا أن يكون غنيًّا بالذات، مع وجود تلك الصفة، أو مع عدمها، وكلاهما محال، لاستلزم الأوّل وجود المسبّب مع قطع النظر عن وجود سببه، والثاني عدمه مع قطع النظر عن عدمه، مع أنّه لا يخلو في نفس الأمر عن الأمرين، فإذا كان غناه في ذاته مع قطع النظر عن الغير محالاً فيكون مفتقرًا في ذاته إلى الغير، فلا يكون غنيًّا بالذات في ذاته، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف.

أصل

إنّما يفيض الله سبحانه الوجود على هياكل الموجودات بواسطة أسمائه الحسنى؛ قال عزّ وجلّ: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾[1]. والاسم هو الذات من حيث تقيّده بمعنى، أيَ الذات الموصوفة بصفة معيّنة كالرحمن مثلاً، فإنّه ذات لها الرحمة، والقهّار ذات لها القهر؛ ومن هنا قال: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ﴾[2]، فاسمه سبحانه ليس بصوت، فإنّه لا يسبّح بل يُسبّح به؛ وقال: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾[3]. فوصفه بذلك يدل على أنّه حيّ لذاته. فالاسم هو عين المسمّى باعتبار

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.
(٢) سورة الأعلى، الآية ١.
(٣) سورة الرحمن، الآية ٧٨.

الهوية والوجود، وإن كان غيره باعتبار المعنى والمفهوم. فهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء؛ سُئل مولانا الرضا عليه السلام عن الاسم، ما هو؟ قال: «صفة لموصوف»[1]. وعن الصادق عليه السلام: «من عبد الله بالتوهّم فقد كفر؛ ومن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر؛ ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك؛ ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه، فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه في سر أمره وعلانيته، فأولئك هم المؤمنون حقًّا»[2].

وصل

فالوجود يتجلّى بصفة من الصفات، فيتعيّن ويمتاز عن الوجود المتجلّي بصفة أخرى، فيصير حقيقة ما من الحقائق الأسمائيّة. فالفرق بين ذاته سبحانه وبين أسمائه وصفاته كالفرق بين الوجود والماهيّة في ذوات الماهيّات. إلا أنّه سبحانه لا ماهيّة له، لأنه صرف إنيّة انبجست منه الإنيات كلّها، فكما أنّ الوجود موجود في نفسه، والماهيّة ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها، بل من حيث الوجود، فكذلك صفات الحقّ وأسماؤه موجودات لا في أنفسها من حيث أنفسها، بل من حيث الحقيقة الإلهية. وهذا الوجود الذي يتجلى بالصفات هو الوجود من حيث الإلهية الذي هو من حيث الإطلاق حقيقة اسم الله، المتضمّن لسائر الأسماء. وأمّا الذات من حيث هي فلا اسم لها، إذ ليست هي محلّ أثر، ولا معلومة لأحد، وإنّما الأسماء للتعريف والتمييز، وهو باب ممنوع لكل ما سوى الله بالقياس إليه، فلا يعلم الله إلا الله.

وصل

فموجودات العالم بأسرها مظاهر لأسماء الله الحسنى؛ فهو سبحانه يخلق ويدبّر كلّ نوع من الأنواع باسم من الأسماء، وذلك الاسم هو رب ذلك النوع، والله سبحانه رب الأرباب؛ وإلى هذا أشير في كلام أهل البيت عليهم السلام في أدعيتهم

---

(١) الكليني، **الكافي**، ج١، ط٥، مصدر سابق، ص١١٣.
(٢) الكليني، **الكافي**، ج١، ط٥، مصدر سابق، ص٨٧.

بقولهم: «بالاسم الذي خلقت به العرش، وبالاسم الذي خلقت به الكرسيّ، وبالاسم الذي خلقت به الأرواح»[1]. إلى غير ذلك من هذا النمط. والاسم الأعظم هو رب الإنسان الكامل، لأنّه غاية الوجود. وكما أن كلّ نوع تحته أفراد لا تحصى، فكذلك كلّ اسم من الأسماء الكلية تحته أسامٍ جزئية لا تتناهى، هي كلمات الله التي لا تنفد، بها يدبّر تلك الأفراد.

(١) دعاء الأسماء الحسنى. وفيه: «وبالاسم الذي خلقت به العرش، وبالاسم الذي خلقت به الكرسي، وبالاسم الذي خلقت به الروحانيين، وبالاسم الذي خلقت به الجن والإنس، وبالاسم الذي خلقت به جميع الخلق، وبالاسم الذي خلقت به جميع ما أردت من شيء، وبالاسم الذي قدرت به على كل شيء...». الكفعمي، المصباح، ط٣، ١٩٨٣ م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- بيروت، ص٣٠٣.

الباب الرابع

في الماهيّات وتعيُّناتها
وفيه معرفة ما سوى اللّه

أصل

الماهيّة لما وجدت شخصيّةً وعُقلت كلّيّةً، علم أنّه ليس من شرطها أن تكون في نفسها كلية ولا شخصيّة، ولا واحدة ولا كثيرة، وليست إذا لم تخل من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص لكانت في حدّ نفسها إمّا واحدة أو كثيرة أو عامة أو خاصة؛ وسلب الاتصاف من حيثية لا تنافي الاتصاف من حيثية أُخرى؛ وليس نقيض اقتضاء شيء شيئًا إلا لا اقتضاءه له، لا اقتضاءه مقابله، ليلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر؛ وليس إذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهيّته وجودٌ كان له فيها العدم أو اللاوجود، لأنّ خلوّ الشيء عن النقيضين وإن كان مستحيلاً في الواقع لكنّه جائز في مرتبة ذاته؛ فقد ظهر أنّ الماهيّة ليست من حيث هي إلا هي.

أصل

الماهيّة قد تؤخذ وحدها، بأن يتصور معناها فقط، بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائدًا عليه منضمًا إليه؛ فإذا اعتبر المجموع من حيث المجموع كانت الماهيّة جزءًا له، متقدّمة عليه في الوجود، فيمتنع حملها عليه، لانتفاء شرط الحمل، وهو الاتحاد في الوجود؛ فهي بهذا الاعتبار نوع عقليّ في نفسها، ومادّة بالقياس إلى ما يقارنها إن كانت متقوّمة به، غير متحصّلة بدونه؛ وهو صورة بالقياس إليها، بشرط أن تؤخذ وحدها، وإن لم تكن متقوّمة به، سواء كانت متحصّلة في نفسها أو غير متحصّلة؛ فهي موضوع بالقياس إليه، وهو عارض لها. وقد تؤخذ من حيث هي هي، من غير اشتراط قيد عدميٍّ أو وجوديٍّ، مع تجويز كونها مع قيد، أو مع عدم

قيد، فيحتمل صدقها على المأخوذة مع قيد وعلى المأخوذة مع عدمه. والماهيّة المأخوذة كذلك، المحتملة للقسمين، قد تكون غير متحصّلة في نفسها عند العقل، بل قابلة لأنّ تكون مشتركة بين أشياء متخالفة المعاني، بأن تكون عين كلّ منها، وإنّما تتحصل بما ينضاف إليها، فتخصّص به، وتصير بعينها أحد تلك الأشياء، فتكون بهذا الاعتبار جنسًا لتلك الأشياء، وهي أنواع لها، والمنضاف إليها، فتخصّص به، وتصير بعينها أحد تلك الأشياء، فتكون بهذا الاعتبار جنسًا لتلك الأشياء، وهي أنواع لها، والمنضاف إليها الذي قوّمها وجعلها أحد تلك الأشياء فصل لها. وقد تكون متحصّلة في ذاتها غير مفتقرة إلى ما يحصّلها معنىً معقولاً، بل تفتقر إلى ما يجعلها موجودة في الحسّ فقط، فهي في نفسها نوع، سواء كان بسيطًا أو مركّبًا، إلا أنّ البسيط إنّما يفرض فيه العقل هذه الاعتبارات بالتعمُّل. وأمّا في الوجود فلا امتياز فيه.

أصل

الجنس في المركّبات الخارجيّة مأخوذة [مأخوذ] من المادّة، والفصل من الصورة؛ وكما أن المادّة، بما هي مادّة، أمر مبهم غير متحصّل إلا باعتبار كونه قوّة شيء ما واستعداده، وإنّما توجد وتتحصّل وتصير شيئًا بالفعل بالصورة، فهي مستهلكة فيها، إذ نسبتها إليه نسبة النقص إلى التمام، والضعف إلى القوّة وتقوّم الحقيقة ليس إلا بالصورة، وإنّما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها، من الكمّ والكيف والأين وغيرها، حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادّة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها، فكذلك الجنس بما هو جنس بالنسبة إلى الفصل، من غير فرق. فالأجناس في المركّبات بمنزلة الشروط والمعدّات باعتبار؛ وهي الآلات والفروع لذات واحدة باعتبار آخر؛ حيث إنّ وجوداتها فروع وتوابع لوجودات الفصول.

وصل

وإذ ليس افتقار الجنس إلى الفصل في معناه ومفهومه، بل في أن يتحصّل ويوجد

بالفعل، فوجب أن يكون الفصل -بما هو فصل- متحصّلاً بذاته، وإلا لافتقر إلى فصل آخر، فلا يكون فصلاً ما فرضناه فصلاً، بل جزؤه، بل من متمّمات الجنس إن كان، ويكون الفصل ذلك الآخر؛ ثم ننقل الكلام إليه: فإما أن يتسلسل، أو ينتهي إلى ما يتحصّل بذاته، والأوّل باطل، والثاني هو المطلوب.

ثم ليس ما يتحصّل ويوجد بنفس ذاته سوى الوجود، إذ كلّ ما هو غيره فإنّما يوجد ويتحصّل به، ولو في العقل. فحقائق الفصول ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيّات التي هي أشخاص حقيقيّة، إمّا في العقل وإما في الخيال وإما في الخارج؛ فما يذكر في التعاريف بإزاء الفصول ليس بفصول حقيقة، بل هي لوازم الفصول. كيف لا، ولو كان الحسّاس مثلاً فصلاً للحيوان - وليس معناه إلا المفهوم المتألّف من ذات ما أو الانفعال الشعوري أو الإضافة الإدراكية - لزم تقوّم الجوهر من الانفعال أو الإضافة. فالفصل بالحقيقة إنّما هو مبدأ هذا الفعل والانفعال، أعني كونه ذا هوية درّاكة، وهو لا يزيد على نفس الوجود للحيوان. وكذلك في كل فصل.

وصل

فقد ظهر أنّ ما يتقوّم به الشيء، من ذوات الماهيّات البسيطة والمركّبات، ليس إلا الفصل الأخير الذي هو متّحد بصورته النوعيّة؛ وسائر الفصول والصور التي تؤخذ منها ويتّحد بها إنّما هي كالأجناس، بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدّة لوجود الماهيّة الذي هو عين الفصل الأخير، بدون دخولها في تقرر ذاته وقوام حقيقته، وإن كان كلّ منها مقوّمًا لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة بحسب وجوده؛ فالموجود من كلّ شيء هو نفس الوجود له، لكن للعقل أن ينتزع من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة، ومن عوارضه أيضًا كذلك، فيحكم عليها بمفهومات ذاتيّة جنسيّة، أو فصليّة، أو عرضيّة عامّة وخاصّة؛ فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمّى بالذاتيات، وما يحصل فيه من جهة أخرى يسمّى بالعرضيات، فالذاتيّ متّحد معه ومحمول عليه بالذات، والعرضي بالعرض.

وهذا معنى وجود الكلّيّ الطبيعيّ - أي الماهيّة من حيث هي - في الخارج، فإنّ الوجود منسوب إليه بالذات، إذا كان ذاتيًا، بمعنى أنّ ما هو الموجود الحقيقيّ

- أعني نحو الوجود - متّحد معه في الحس، لا أنّ ذلك شيء وهو شيء آخر متميّز عنه في الواقع.

وأما الكلي - بمعنى ما يحتمل الشركة أو لا يمنعها - فيمتنع وقوعه في الحس، وإلا لحصلت له هويّة متشخّصة، فلا يصح فيه الشركة، بل وجوده في العقل أيضًا متخصّص بأمور شخصية ومميزات، كتجرّده عن الأمور الحسيّة ونحو ذلك، فليس كليًّا صرفًا، اللهم إلا بضرب من التعمّل ونحو من الاعتبار، فَتَسَاوي نسبته إلى أشخاصه المختلفة في الأوضاع والخصوصيات المادية إنّما هو لكونه مجردًا وَتلك الأشخاص مادية، لا أنّه كلي.

وصل

فالماهيّة الكلية، ما لم تتشخص ولم تصر جزئيّة، لم توجد في الحس ولا في العقل المشوب به إلا بنحو من الاعتبار؛ والتشخّص والجزئيّة إنّما يكونان بنحو الوجود، لأنّ الشيء إذا قطع النظر عن نحو وجوده فالعقل لا يأبى من تجويز الشركة فيه، وإن ضمّ إليه ألف تخصيص، فإن الامتياز في الواقع غير التعين، إذ الأوّل للشيء بالقياس إلى المشاركات وفي أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه، حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميّز زائد، مع أنّ له تعينًا في نفسه؛ نعم لا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء الماديّ استعداد التعيّن الوجودي، فإنّ المادّة، ما لم تكن متخصّصة الاستعداد لواحد معيّن من النوع، لا يفيض وجوده من المبدأ الأعلى.

وأمّا سائر الخصوصيات من الزمان والمكان والوضع وغيرها من العوارض فإنّما هي من علامات التعيّن ولوازم الوجود، لا من مقوّماته؛ لأنّ لكلّ منها ماهيّةً وتعيّنًا، والكلام في تعيّنه عائد، فلا بدّ وأن ينتهي إلى ما يتعيّن بذاته، والمتعيّن بالذات ليس إلا أنحاء الوجودات.

فصل

إذا ثبت هذا - أعني أن التعيّن لا يكون إلا بالوجود - وقد ثبت أن أثر الفاعل إنّما هو الوجود، وأنّ للوجود تقدّمًا على الماهيّة ضربًا من التقدّم، وثبت أنّ لوازم

الوجود غير مجعولة، فلا يَردُ السؤالُ عن وجه اختصاص بعضِ الأمورِ بموضعٍ معيّنٍ من مواضع جرم بسيطِ الحقيقة، أو بفرد معيّنَ من أفرادِ ماهيته، مع تشابه الأبعاض والأفراد في الاستحقاق، كاختصاص المناطق والأقطاب مثلاً بمواضع مخصوصة من الأفلاك.

وذلك لأنّ وجود كلّ شيء أمر شخصيّ به تتعيّن ماهيّة ذلك الشيء وتقبل الهَذيّة، ويصير هذا الشخص المعيّن من جملة أشخاص مفروضة تحتمل ماهيته الشركة بينها في الذهن، ولها العموم والكلية بالنسبة إليها؛ وكلّ من تلك المفروضات، وإن كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهيته الإمكانيّة، إلا أنّ هذا الوجود، لمّا خرج بسبب فاعله من الإمكان إلى الوجوب، سبق سائر تعيّنات الماهيّة؛ وعند تحصّل الماهيّة -بهذا الوجود وهذا التشخص- استحال حصول غيره معه ولا بدلاً منه ابتداءً أو تعاقبًا؛ لأنّ هذا الوجود لا يقبل التماثل ولا التضاد؛ فإذا كان تعيّن الماهيّة بوجودها، وكانت العوارض الشخصيّة لها من توابع وجودها ولوازم تعيّنها، كان جعلها ووجودها تابعًا لجعل الماهيّة ووجودها من غير علّة؛ فالسؤال في طلب تعيين اللوازم كالسؤال في طلب تعيين الوجود، من غير فرق.

أصل

كلُّ معنىً نوعيٍّ لا يجوز أن يتكثّر بنفسه، - وإلّا لم يوجدُ منه واحدٌ شخصيٌّ-، ولا بصفة لازمة، لما ذكرنا؛ فلا بدَّ في كثرة الأشخاص من صفات متفارقة في الوجود يتفارق بها المعنى الواحد؛ والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لا بدّ وأن ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود، لا في العقل فقط؛ والمنقسم بأمور متساوية في الحقيقة لا بدّ وأن يكون قابلاً لتلك الأمور؛ والقابل لا يكون إلا مادّة أو في مادّة؛ فالمتكثر بالذات، بالقوة والقبول، هو المادّة؛ وسبب التكثّر هو حدوث القطع؛ والقطع لا يحدث إلا بالجسم، لأنّ المادّة ما لم تتجسّم لم تقبل عروض القطع؛ والقطوع التي تعرض الأجسام بسبب كثرة القواطع؛ وكثرة القواطع أيضًا منشؤها كثرة شيء؛ وهكذا، إلى أن انتهت إلى شيء يتكثّر بذاته بالفعل. وقد ثبت أنّ سبب كلّ حادث حركة القابل؛ فإذًا المتكثّر بذاته بالفعل هو الحركة، إذ ليست حقيقتها إلا التجدد والانقضاء وأن يكون ماضيًا ولاحقًا، كما أنّ الجسم وجوده

أنّ يكون هناك وهنا؛ فبوجود هذين الأمرين تنقسم المعاني بالعدد: فبالجسم ينقسم المعنى الواحد في الوضع، وبالحركة ينقسم في الزمان (ومن ها هنا قيل: «التعيّن من لوازم الوضع والزمان»، لأنهما لازمان لوجود الجسم والحركة)، وبالوضع ينقسم الجسم بالقوّة والإمكان، وبالزمان تنقسم الحركة بالفعل والوجوب، وبالأربعة ينقسم المعنى الواحد في الوجود.

وقد ظهر من هذا أنّ كلّ ما تجرّد عن المادّة فحقٌّ نوعه أن ينحصر في فرده، وكذلك كلّ ماديٍّ يلحق مادته ما يمنعه من القطع والانفصال.

وصل

فما لا سبب له أصلاً يتعيّن بنفس ذاته. وما له فاعل فقط، من غير قابل، يتعيّن بفاعله. وما له قابل، إن اقترن به ما يمنعه من الانفصال، يتعيّن بوضعه اللازم لقابله، وإلا فيتعيّن بوضعه وزمانه العارضين لقابله. والنفس تتعيّن بعلاقتها إلى ما هو كالقابل لها.

وهذا التفصيل لا ينافي قولنا بأنّ تعيّن الشيء لا يكون إلا بنحو وجوده، لأنّ ما ذكرناه هو أنحاء الوجودات والوجود إنّما يتعيّن بنفسه، ويتفاوت كمالاً ونقصًا وغنىً وفقرًا وقوةً وضعفًا، كما دريت.

أصل

إنّما شرف كلّ موجود بغلبة الوحدة فيه، وإن لم يخل موجود ما عن وحدة ما، حتى أنّ العشرة في عشريتها واحدة، بل هي لنفسها واحدة ولغيرها عشرة؛ فكلّ ما هو أبعد عن الكثرة فهو أكمل، وحيثما ارتقى العدد إلى الكثرة نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل؛ فالأحق بالوحدة ما لا ينقسم أصلاً، لا في الكمّ ولا في الحدّ ولا بالقوّة ولا بالفعل ولا بالتحليل إلى ماهيّة ووجود؛ ثم ما لا ينقسم في الكم أصلاً، قوّة أو فعلاً؛ ثم الواحد بالاتصال؛ ثم الواحد بالاجتماع الطبيعي. والواحد الشخصيّ أحقّ بالوحدة من الواحد النوعيّ، لكون وحدته ذهنية؛ وهو من الواحد الجنسيّ، لشدة إبهامه.

أصل

الوحدة ليست بعدد، بل هي مبدأ له. وهو لا يتقوّم إلا بها. إذ لو تقوّم بغيرها، مما دونه من الأعداد، لزم الترجيح من غير مرجّح؛ فإنّ تقوّم العشرة مثلاً بخمسة، وخمسة ليس بأولى من تقوّمها بستة وأربعة، ولا من تقوّمها بسبعة وثلاثة؛ وتقوّمها بالجميع يستلزم تكرار أجزاء الماهيّة، المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتيّ له، لأنّ كلّ واحد منها كاف في تقويمها، فيستغني به عما عداه. ولو تقوّمت لقدر المشترك بينها، من دون اعتبار الخصوصيات، فهو المطلوب إذ القدر المشترك هو الوحدات، فإذا انضم إلى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية، وهي نوع آخر، وهكذا يحصل أنواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد لا إلى نهاية؛ وإنّما علم اختلاف حقائق مراتبه باختلاف لوازمها، من التشارك والتباين وغيرهما؛ فإنّ اختلاف اللوازم دليل اختلاف الذوات.

إذا تمهّد هذا فنقول: الوحدة المحضة المتقدّمة على جميع المراتب العدديّة بإزاء الوجود الواجبيّ الحقّ الذي هو مبدأ كلّ وجود؛ والمحمولات المنتزعة من نفس كلّ مرتبة من العدد بإزاء الماهيّات المتّحدة مع كلّ رتبة من الوجود. وإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق تعالى الخلقَ بظهوره في آيات الكون. ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود. وتفصيل العدد مراتب الواحد مثالٌ لإظهار الأعيان أحكامَ الأسماء الإلهية والصفات الربانية. والارتباط بين الواحد والعدد مثالٌ للارتباط بين الحقّ والخلق. وظهور العدد بالمعدود مثالٌ لظهور الوجودات الإمكانية بالماهيّات. وكما أنّ الواحد غير محتاج إلى شيء من الأعداد، من حيث هو هو، وهي محتاجة إليه، فكذلك الحقّ غير محتاج إلى أحد من الموجودات، وهي محتاجة إليه. وكما أنّه يلزم من عدم الواحد عدم جميع أنواع العدد، من غير عكس، فكذلك الحق والموجودات. والاختلاف الواقع بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق، كالتفاوت الحاصل بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجوديّة. فيمكن القول بالتخالف النوعيّ بين الأعداد، نظرًا إلى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس الوجودات. ويمكن القول بعدم تخالفها النوعيّ، نظرًا إلى أنّ التفاوت بين ذواتها ليس إلا بمجرد القلّة والكثرة في الوحدات، ومجرد التفاوت، بحسب قلّة الأجزاء وكثرتها في شيء، لا يوجب الاختلاف النوعيّ في أفراد ذلك الشيء. وأمّا اختلاف اللوازم، فإنّما يدلّ على القدر المشترك بين التخالف النوعيّ،

والتخالف بحسب القوّة والضعف، والكمال والنقص، لا غير.

أصل

وحدة المعقولات ليست كوحدة المحسوسات، وحدة عدديّة؛ لأنّ المعقولات ليست محصورة في مدلول الوحدة، ولا متقيّدة بالواحديّة، لأنّهما تستلزمان الكثرة والكثيريّة، فليستا بحقيقيتين بالحقيقة، ووحدة المعقولات وحدة حقيقيّة لا يتوقف تعقّلها على تعقّل الكثرة، ووحدة جمعيّة لا ينافيها الكثرة الوضعيّة؛ ألا ترى إلى صورة الإنسان في العقل، كيف تصدق على الكثيرين؟ مع أنّها في ذاتها واحدة. ولو كانت وحدتها عددية، لما صدقت على الكثيرين؛ وإلا لكان الشيء الواحد المعيّن موصوفًا في حالة واحدة بالأعراض المتضادة، مثل كونه أبيض وأسود، هذا خلف.

وإذ ليست وحدة المعقولات كوحدة المحسوسات عدديّة، لتنزّهها عن الحصر والتقيّد، فما ظنُّك بوحدة مبدأ الكلّ التي هي فاعل الوحدات والكثرات جميعًا؟ فهي أولى بالتنزّه عمّا يفهمه الجمهور من مفهومي الوحدة والكثرة، سيّما أن تلك الوحدة عين ذاته تعالى؛ فلا يجوز أن يتوقف تعقّلها على تعقّل الكثرة، بل نسبة كلّ واحدة من الوحدة والكثرة إليها من حيث هي كذلك على السواء، كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «كلّ مسمّى بالوحدة غيره قليل»[(١)]. يعني أنّه واحد كثير، لقوله أيضًا: «الواحد لا بتأويل العدد»[(٢)]. فهو سبحانه واحد من كلّ وجه، بهذا التقرير، إذ هو الذي ليس معه إلا هو، وفي أسمائه سبحانه: يا هو، يا من هو، يا من لا هو إلا هو.

وصل

قال بعض أهل المعرفة: ليس حال ما يطلق عليه السّوى والغير، بالنظر إليه سبحانه، وله المثل الأعلى، إلا كحال الأمواج على البحر الزخّار، فإنّ الموج لا شك

(١) نهج البلاغة، باب الخطب، ج١، مصدر سابق، ص١١٢.
(٢) نهج البلاغة، باب الخطب، ج٢، ص ٤٠. وفيه: « الأحد لا بتأويل عدد » بتنكير العدد.

أنّه غير الماء عند العقل، من حيث إنّه عرض قائم بالماء، وأمّا من حيث الوجود فليس فيه شيء غير الماء، فمن وقف عند الأمواج التي هي وجودات الحوادث وصورها، وغفل عن البحر الزخّار الذي بتموجه يُظهر من غيبه إلى شهادته، ومن باطنه إلى ظاهره هذه الأمواج، يقول بالامتياز بينهما، ويثبت السّوى والغير، ومن نظر إلى البحر، وعرف أنّها أمواجه، والأمواج لا تحقّق لها بأنفسها، قال بأنها أعدام ظهرت بالوجود، فليس عنده إلا الحقّ سبحانه، وما سواه عدم يخيّل أنّه موجود متحقّق، فوجوده خيال محض، والمتحقّق هو الحقّ لا غير، وفي هذا قيل:

البحر بحر على ما كان في قدم ... إن الحوادث أمواج وأنهار

لا يحجبنّك أشكال تشكّلها ... عمّن تشكّل فيها فهي أستار

الباب الخامس

في السبب والمسبّب وفيه معرفة الغايات

أصل

السبب – ويقال له العلّة – ما يجب الشيء بوجوده ويمتنع بعدمه. والمسبَّب – ويقال له المعلول– ما يجب بوجود الشيء ويمتنع بعدمه أو عدم شيء منه.

وقد يقال: السبب بإزاء ما له مدخل في وجود الشيء، فيمتنع بعدمه، وإن لم يجب بوجوده، وهو بهذا المعنى أربع: فاعل وغاية – وهما علّتان للوجود –، ومادّة وصورة – وهما علّتان للماهيّة، أي بحسب القوام –، فالفاعل ما به وجود الشيء كالنجّار للسرير، والغاية ما لأجله وجود الشيء كالاستواء للسرير، والمادّة هي التي عنها الشيء كالخشب للسرير، فهي التي يكون الشيء معها بالقوة، والصورة هي التي يلزم منها وجود الشيء، فمعها يكون الشيء بالفعل كصورة السرير.

أصل

العلّة الفاعليّة بالقياس إلى الماهيّة الموجودة المعلولة فاعل، وبالنسبة إلى نفس الوجود المفاض عليها منها مقوّم لا فاعل، لأنّ هذا الوجود غير مباين له. وأمّا بالقياس إلى نفس تلك الماهيّة، بما هي هي، فلا يكون لها سببية ولا تقويم أصلاً، لأنّ الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود، كما عرفت.

أصل

العلّة الغائيّة علّة فاعليّة لفاعليّة الفاعل بماهيّتها، ومعلولة له في الوجود، فهي غاية بوجه، وعلّة غائيّة بوجه. وكما أنّ العلّة الغائيّة ما هي متمثلة عند الفاعل

لا الواقعة عينًا، فكذلك الغاية الواقعة في العين هي ما يرجع إلى الفاعل، فالنجّار للسرير لأجل الجلوس، أو الباني للبيت لسكنى غيره، أو الماشي لحاجة مؤمن، أو لرضا فلان، كلّهم إنّما فعلوا أفاعيلهم لأمر يرجع أخيرًا إلى نفوسهم، ومن هنا قيل: «أوّل الفكر آخر العمل».

أصل

المادّة بالقياس إلى المركّب علّة ماديّة، وبالقياس إلى ما ليست جزءه عنصر أو موضوع. وكذا الصورة علّة صورية للمركّب، وصورة للمادّة. وإقامتها للمادّة ليست على نحو إقامتها للمركّب، لأنّها مفيدة الوجود في الأوّل، إفادةٍ لا بالاستقلال بل مع شريك يوجدها أولاً، فيقيم بها الآخر، فيكون واسطة وشريكا، وفي الثاني ليست مفيدة للوجود، بل إنّما يفيد الوجود شيء آخر، ولكن لها ومنها، فالصورة مبدأ فاعليّ لشيء ومبدأ صوري لشيء آخر.

فالعلل لا يزيد عددها على أربعة.

أصل

الصورة في كلّ شيء تمام حقيقته، سواء كانت مجرّدة عن المادّة، أو مقترنة بها، وإنّما حاجتها إلى المادّة ليست لذاتها، ولا لوجودها وشخصيتها الذاتية، بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيتها، من الكم والكيف وغيرهما، فالسرير سرير بهيئته لا بمادته، والعرش عرش بصورته لا بمادته.

أصل

المادّة للشيء مادّة له بما هي مبهمة، لا بما هي معيّنة، وإلا لكانت صورة لا مادّة. فمادّة السرير إنّما هي حامل إمكانه واستعداده، لا بما له صورة خشبيّة، بل بما له قوّة قبول أشياء كثيرة، منها السرير، فالمادّة منشؤها النقص والقصور. ثم مادّة الخشب إنّما هي مادّة له، بما فيه إمكان الخشبيّة، لا بما فيه فعلية صور العناصر، وهكذا إلى أن

ينتهي إلى المادّة الأولى والقوّة المحضة التي ليست لها جهة فعليّة أصلاً إلا قوّة كلّ شيء، ولهذا تقبل الأشياء كلّها على التدريج.

أصل

الفاعل والغاية قد يتحدان، كما سيأتي أنّ فاعل الكلّ هو بعينه غاية الكلّ وجودًا وعقلاً. وقد يتحدان معًا مع الصورة، كما في الأب، فإنّه مبدأ لتكوّن الصورة الآدمية من النطفة بصورته الآدمية، لا شيء آخر منه، وليس الحاصل في النطفة إلا صورة آدمية، وهي أيضًا الغاية التي تتحرك إليها النطفة، لكنها من حيث يقوم مع المادّة نوع الإنسان فهي صورة، ومن حيث يبتدئ تركيبه منها فهي فاعله، ومن حيث تنتهي الحركة إليها فهي غاية، فإذا قيست تلك الواحدة إلى المادّة كانت صورة، وإذا قيست إلى الحركة كانت فاعلةً مرة، وغايةً أخرى، فاعلة باعتبار ابتداء الحركة، وهي صورة الأب، وغاية باعتبار انتهاء الحركة، وهي صورة الابن.

وصل

بل إذا نظرت، حقّ النظر، إلى العلّة الغائيّة وجدتها في الحقيقة عين العلّة الفاعليّة دائمًا، ماهيّةً ووجودًا، إنّما التغاير بحسب الاعتبار المحض، بل وجدتها عين الغاية أيضًا، بحسب الماهيّة، فإن الجائع مثلاً إذا أكل ليشبع فإنّما أكله لأنّه تخيّل الشبع، فحاول أن يستكمل له وجود الشبع، فيصير من حدّ التخيل إلى حدّ العين، فهو من حيث إنّه شبعان تخيلاً، هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودًا، فالشبعان تخيّلاً هو العلّة الفاعليّة بما يجعله فاعلاً تامًّا، وهو بعينه العلّة الغائيّة، والشبعان وجودًا هو الغاية المترتبة على الفعل، فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع، ولكن باعتبارين مختلفين: فهو باعتبار الوجود العلميّ فاعل وعلّة غائيّة، وباعتبار الوجود العينيّ غاية.

وصل

بل إذا تأمّلت في الأسباب القريبة لشيء واحد وجدتها كأنها كلّها شيء واحد متوجه من حدّ نقصان إلى حدّ كمال، فإنّ النجّار بالفعل ليس ذات شخص إنساني، كيف كان، بل مع تهيؤه بالآلة والوقت والمكان وغيرها: وليس في الخشب أيضًا بأيّ وجه كان استعداد قبول النجر، بل مع مقارنته بيد النجار كأنّهما شيء واحد متحرك في الأوضاع. ثم لكلّ نجر من الفاعل، وانفعال من القابل، صورة خاصة متصلة في الاستحالات والتشكلات، ولها غاية قريبة موصولة لها، وهكذا اتصلت الاستحالات وتواردت الصور على الانفعالات حتى انتهت إلى صورة أخيرة هي غاية بوجه، وصورة بوجه آخر، والغاية أيضًا فاعل من جهة، وغرض من جهة، وعلّة غائيّة من جهة.

أصل

إنّ من الأشياء ما يكون له جميع هذه الأسباب، كالإنسان. ومنها ما ليس له إلا الفاعل والغاية، كالعقل. ومنها ما له الفاعل والغاية والصورة، وليس له مادّة، كالصورة الخياليّة. وذلك لأنّ الصورة كما تحصل من الفاعل بحسب استعداد المادّة، كذلك قد تحصل منه من غير مشاركة المادّة، بل على سبيل الإبداع يوجبها تصوّر الفاعل، من غير مادّة قبل وجودها، ومن هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة عن النفس، كما يأتي بيانه. وما يجتمع فيه الأسباب تكون علّة قوامه غير علّة وجوده، أعني: سببه المقارن غير سببه المفارق، وما لم يكن فيه له إلا الفاعل والغاية، كان ما هو ولا هو فيه شيئًا واحدًا.

أصل

الفاعل قد يكون معلوله بالذات أمرًا آخر يلزمه شيء نُسِبَ إلى ذلك الفاعل

بالعرض، كالتبريد المنسوب إلى السقَمُونيا[1]، لأنّه يبرد بالعرض، وفعله بالذات استفراغ الصفراء، ويتبعه نقصان الحرارة. ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلاً للصحة، وكون مزيل الدعامة علّة لسقوط الحائط، والبنّاء علّة للبناء، والنار للسخونة، فإنّ معطي الصحة مبدأ أجلّ من الطبيب، ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف، والبنّاء علّة لحركة لبن ما، ثم سكونه بسكون ذلك اللبن، وانتهاء تلك الحركة علّة لاجتماع مادّة، وذلك الاجتماع علّة لشكل ما، ثم انحفاظ ذلك مما توجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع، وكذا النار ليست علّة للسخونة بالذات، بل لأن تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة، وأمّا حصول السخونة في الماء واستحالته إلى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها، وكذا الحكم في طرح البذر في الأرض، والفكر في المقدّمات، وسائر ما يشبه هذه الأشياء، فإن هذه ليست عللاً بالحقيقة.

أصل

الفاعل قد يكون بالطبع، وهو الذي يصدر عنه الفعل ولا يكون من شأنه الاختيار، ويكون فعله ملائمًا لطبعه الأصلي، كالنار للإحراق، والإنسان للصحة وحفظ المزاج.

وقد يكون بالقسر، وهو الذي يصدر عنه الفعل، ولا يكون من شأنه الاختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبعه الأصلي، كالحجر المرميّ إلى فوق للحركة إليه، والإنسان للمرض والسمن والهزال.

وقد يكون بالجبر، وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختياره بعد أن يكون من شأنه اختيار الفعل والترك، كالرجل الصالح للفعل القبيح المجبور عليه.

وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كون كلّ منها غير مختار في فعله.

(١) السقمونيا: « نبات يستخرج من تجاويفه رطوبة دبقة وتجفف وتدعى باسم نباتها أيضًا مضادتها للمعدة والأحشاء أكثر من جميع المسهلات وتصلح بالأشياء العطرة كالفلفل والزنجبيل والأنيسون ست شعيرات منها إلى عشرين شعيرة يسهل المرة الصفراء واللزوجات الردية من أقاصي البدن وجزء منه بجزء من تربذ في حليب على الريق لا يترك في البطن دودة عجيب في ذلك مجرب ». الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ج٤، ص١٢٩.

وقد يكون بالقصد، وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقًا بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل، وتكون نسبة أصل قدرته وقوته، من دون انضمام الدواعي والصوارف، إلى فعله وتركه واحدة، كالإنسان للمشي.

وقد يكون بالعناية، وهو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه، بحسب نفس الأمر، ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيًا في صدوره عنه، من غير قصد زائد على العلم، كالإنسان لما يحصل منه بمجرد التوهم والتصور، كالسقوط من الجدار الحاصل منه عند تخيل السقوط، والقبض الحاصل في جرم لسانه المعصر للرطوبة عند تصوره للشيء الحامض.

وقد يكون بالرضا، وهو الذي يكون علمه بذاته (الذي هو عين ذاته) سببًا لوجود شيء، ونفس معلومية الشيء له نفس وجوده عنه، بلا اختلاف، كالإنسان لتصوراته وتوهماته.

وقد يكون بالتجلي، كالحق سبحانه للعالم.

وهذه الأربعة مشتركة في كون كلّ منها فاعلاً بالاختيار، وإن كان الأوّل منها مضطرًا في اختياره، وذلك لأنّ اختياره حادث فيه بعد العدم، ولكل حادث محدث، فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلّة موجبة، فإمّا أن يكون ذلك السبب هو أو غيره، فإن كان غيره فهو مضطر فيه، وإن كان نفسه فإما أن يكون سببيتها لاختياره باختياره، أو لا، فعلى الأوّل يعود الكلام وينجر إلى التسلسل في الاختيارات وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار، فيكون مضطرًا ومحمولاً على ذلك الاختيار من غيره، فتنتهي الأسباب الخارجة عنه بالآخرة إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكلّ، على ما هو عليه بمحض الاختيار، من غير داع زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارض، وهذا هو معنى الاختيار الذي هو الكمال في الحقيقة، لا ما يفهمه العوام.

أصل

قد دريت أنّ الوجوب منتهى سلسلة الإمكانات، وأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، فالعلّة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، فكلّ علّة واجبة العليّة، وكلّ معلول واجب المعلوليّة، فلا يجوز تخلّف أحدهما عن الآخر ولا

انفكاكهما في الوجود، إلا أنّ المعلول مع العلّة وبها، والعلّة مع المعلول لا به.

ثم العلّة إمّا أن تكون بذاتها مؤثرة في المعلول أو لا، فإن لم يكن تأثيرها في المعلول بذاتها، بل لا بدّ من اعتبار قيد آخر، مثل وجود أو صفة أو إرادة أو آلة أو مصلحة أو غيرها، لم يكن ما فرض علّة علّة، بل العلّة إنّما هي ذلك المجموع، ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أولاً علّة، إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته علّة فعلية كلّ علّة تام العلية بذاته وسنخه لا بأمر عارض لها، فمعلولها لا محالة من لوازمها الذاتية المنتزعة عنها المنتسبة إليها بسنخها وذاتها.

وصل

وكما أنّ وجود العلّة التامّة مستلزم لوجود المعلول، فكذلك عدمها أو عدم جزء منها مستلزم لعدم المعلول، وكما أنّ معنى تأثير العلّة في وجود المعلول أن يبدع أمرًا هو المسمّى بالوجود، فينتزع منها ماهيّة ما، كما دريت، فكذلك تأثير عدمها في عدم المعلول أن لا يبدع أمرًا كذلك، فعدم العلّة وإن كان نفيًا محضًا في ظرف العدم، إلا أن له حظًا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل، فإن العقل من شأنه أن يتصور لكلّ أمر مفهومًا، ويجعل ذلك المفهوم عنوانًا، سواء كان وجودًا أو عدمًا، إلا أنّ تمايز الأعدام إنّما يكون باعتبار الملكات، فالعقل يتصور أشياء متمايزة يصح أن يحكم عليها بالعليّة والمعلوليّة وغيرهما من الأحكام والأحوال، وذلك القدر من الثبوت كافٍ في الترجيح العقليّ والحكم باستتباع عدم العلّة لعدم المعلول.

أصل

المعلول يجب أن يكون مناسبًا للعلّة، وقد تحق كون الواجب تعالى عين الوجود والموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء، لا ماهيّاتها

الكلية، لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى. وليس [1] أنّه إذا خرجت الماهيّة عن حيّز الجعل فقد أُلحقت بالواجب في الاستغناء عن العلة، لأنّ الماهيّة إنّما كانت غير مجعولة لأنها دون الجعل، لأنّ الجعل يقتضي تحصّلاً ما وهي في أنها ماهيّة لا تحصّل لها أصلاً، ألا ترى أنها متى تحصّلت بوجه من الوجوه – ولو بأنها غير متحصّلة – كانت مربوطة إلى العلّة حينئذ؟ لأنّ الممكن متعلق بالعلّة وجودًا وعدمًا. وواجب الوجود إنّما كان غير مجعول لأنّه فوق الجعل من فرط التحصّل والصمديّة. وكيف يلحق ما هو غير مجعول، لأنّ الجعل فوقه، بما هو غير مجعول لأنّه فوق الجعل؟ وكما أنّ الماهيّة ليست مجعولة (بمعنى أنّ الجاعل لم يجعل الماهيّة ماهيّة)، فكذلك الوجود ليس مجعولاً (بمعنى أنّ الجاعل لم يجعل الوجود وجودًا)، بل الوجود وجود أزلاً وأبدًا، وموجود أزلاً وأبدًا، والماهية غير موجودة ولا معدومة أزلاً وأبدًا، وإنّما تأثير الفاعل في خصوصية الوجود وتعيّنه، لا غير.

أصل

البسيط الذي لا تركيب فيه أصلاً لا يكون علّة لشيئين بينهما معيّة بالطبع، لأنّ البسيط إذا كانت ذاته بحسب حقيقته البسيطة علّة لشيء كانت ذاته محض علّة ذلك الشيء، بحيث لا يمكن تحليلها إلى ذات وعلّة، فتكون عليّتها لا بنفسها من حيث هي، بل بصفة زائدة أو شرط أو غاية أو وقت أو غير ذلك، فلا يكون مبدأ بسيطًا بل مركّبًا، فالمراد من البسيط ما تكون حقيقته التي بها تتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدأ لغيره، وليس ينقسم إلى قسمين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه كما أنّ لنا شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق، ونكتب بالآخر وهو صنعة الكتابة، فإذا كان كذلك وصدر عنه أكثر من واحد – ولا شك أنّ معنى مصدر كذا غير مصدر كذا– فتتقوّم ذاته من معنيين مختلفين، وهو خلاف المفروض.

---

(١) يعني أن عدم مجعولية الماهيّة لخسّتها ودناءتها، وانحطاط رتبتها وشأنها، وعدم صلاحيتها لقبول الجعل؛ وما شانه هذا لا يلحق بالواجب جل شانه، في الاستغناء عن العلة واستغناء الواجب تعالى عن الجعل لفرط العلوّ والتماميّة، لكونه فوق التمام بما لا يتناهى، فلا يصل إليه الجعل. وأين هذا من ذاك؟ فتبصّر. بل هو الجاعل لكل ما هو قابل للجعل، فتدبّر الجعل إظهار الجاعل مثاله في المجعول.

وصل

لا تفهمنّ من لفظ الصدور وأمثاله الأمر الإضافي الذي لا يتحقّق إلا بعد شيئين، لظهور أنّ الكلام ليس فيه، بل كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول، فإنّه لا بدّ أن تكون للعلّة خصوصيّة بحسبها يصدر عنها المعلول المعيّن، دون غيره، وتلك الخصوصيّة هي المصدر في الحقيقة، وهي التي يعبّر عنها تارة بالصدور، ومرة بالمصدريّة، وطورًا بكون العلّة بحيث يجب عنها المعلول، وذلك لضيق الكلام عمّا هو المرام. وحتى أنّ الخصوصيّة أيضًا لا يراد بها المفهوم الإضافيّ، بل أمر مخصوص، له ارتباط وتعلّق بالمعلول المخصوص، ولا شك في كونه موجودًا ومتقدّمًا على المعلول المتقدّم على الإضافة العارضة لهما، وذلك قد يكون نفس العلّة (إذا كانت العلّة علّة لذاتها)، وقد يكون زائدًا عليها.

فإذا فُرضت العلّة بما هي علّة بسيطة حقيقية يكون معلولها أيضًا بسيطًا حقيقيًا وبعكس النقيض: كلّ ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضه بتوسط بعض، فهو منقسم الحقيقة إمّا في ماهيته أو وجوده.

أصل

لا يجوز أن يكون لمعلول واحد شخصيّ أو نوعيّ علتان فاعليتان مستقلتان، سواء كانتا مجتمعتين أو متبادلتين، تبادلاً ابتدائيًا أو تعاقبيًا، اللهم إلا أن يكون ذلك الواحد ذا شؤون كثيرة وأطوار متعددة.

وذلك لأنه لا يخلو إمّا أن يكون لخصوصيّة إحديهما مدخل في وجود ذلك المعلول، فيمتنع حصوله بالأخرى وحدها بالضرورة، بل إنّما وجب بها أو بمجموعهما، وإمّا أن لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل فيه، فكانت العلّة بالحقيقة هي القدر المشترك، والخصوصيات ملغاة، فالعلّة على التقديرين أمر واحد، ولو بالعموم.

وأيضًا إذا كانت إحداهما مستقلة بالتأثير، كان المعلول معها واجبًا، والواجب يستحيل تعلّقه بالغير، فهو مع كلّ واحدة منهما يمتنع افتقاره إلى الأخرى، فيمتنع افتقاره إليهما، مع أنّه واجب الافتقار إليهما بالفرض، هذا خلف.

وأمّا الواحد الجنسيّ فقد يستند إلى متعدد، لإبهام وحدته وضعفها، وذلك كالحرارة، فإنّها تقع تارة بالشعاع، وأخرى بالحركة، وأخرى بملاقاة النار. وقد يكون لأشياء كثيرة لازم واحد، واللازم إنّما يستند إلى الملزوم ويتقوّم به. ألا ترى إلى طبائع الأجناس كيف تتقوّم بالفصول في الوجود؟ وهي لوازم خارجية لها. وكذا الزوجية بالنسبة إلى مراتب الأزواج المختلفة بالنوع، إلى غير ذلك. والعلّة في هذه الصور إنّما هي الفرد المنتشر، لا الطبيعة المطلقة الملغاة عنها الخصوصيات، لإبهامها وعدم تحصّلها جدًا، وأيضًا فإنّه لا يلزم اشتراكها في وصف عام يكون جهة الاستناد، لأنّنا ننقل الكلام إلى ذلك الوصف: فهو إن لم يكن لجهة أخرى مشتركة – بل كان لجهة غير مشتركة – فذلك هو المطلوب، وإلا لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية.

فقد ظهر أنّ المعلول إنّما يفتقر لذاته إلى علّة ما غير معيّنة، وإنّما التعيّن لأمر ما يعود إلى العلّة، لأنّ ذات العلّة بما هي هي مقتضية للمعلول الخاص.

أصل

الجسم لا يكون علّةً فاعليّةً لوجود أصلاً، لا بتمامه ولا بأحد جزئيه، وذلك لأنّ المادّةَ أمرٌ عدميٌّ، وكذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها، وأما الصورة فلأنّ تأثيرها في شيء إنّما هو بتوسط المادّة، لأنّها لو استغنت عن المادّة في فعلها فبالأولى أن يستغنى عنها في وجودها في نفسها، إذ الإيجاد متقوّم بالوجود، والتالي محال كما سنبينه، فكذا المقدّم، فإذا كان تأثيرها بواسطة المادّة فتكون المادّة سببًا قريبًا لوجود الشيء، مع أنّها أمر عدميّ.

وصل

وكما لا يجوز أن يكون الجسم علّة فاعلية لوجود، فكذلك الجسماني، سواء كان صورة أو نفسًا. وذلك لأنّ كلّ ما يتقوّم وجوده أو فعله بالمادّة فإنّما تتوسط المادّة في تأثيره، بما يستدعيه من الوضع، فلا يكفي في تأثيره وجوده بما هو وجوده، كيف كان، ووجود المستعد كذلك، بل لا بدّ أن يقع على حالة يكون للمادّة فيها

بوضعها توسط، وذلك التوسط غير متشابه، ولذلك يختلف تأثير القوّة التي فيها بحسب القرب والبعد والمماسة وغيرها، وهذا النحو من التوسط للمادّة، بين القوّة التي فيها، وبين المفارق الصرف والمعدوم المحض، محال. فلو فرضنا كون القوّة الجسمانية مؤثرة في المفارق أو المعدوم لزم أن يكون وجود المادّة فيه لغوًا، وقد قلنا: إن تلك القوّة متعلقة بالمادّة في صدور أفاعيلها.

وهذا بخلاف تأثير الروحاني في الجسماني، فإن الروحاني العقلي غير محتاج في فعله إلى المادّة، بما فيها من وضعها وتخصيص حال لها بالنسبة إليه، بل يكفيه وجود ذاته في أن يفعل في المستعدات، بل نسبة الجميع إليه نسبة واحدة عامة، فإن ذوات الأوضاع في أنفسها ليست بذوات أوضاع بالقياس إليه، وإن كانت كذلك بقياس بعضها إلى بعض.

وبخلاف تأثر الجسماني عن الروحاني، فإنه لا يحتاج في انفعالاته عنه إلى توسط من المواد، ونسبة خاصة لها إليه، لأنّ المادّة فيه هي المنفعلة نفسها، لا المتوسط بين المنفعل وبين غيره، وهناك لم تكن هي الفاعلة، بل المتوسطة.

وأما إيجاد النفس واختراعها للصور الخيالية، على ما سيأتي، فإنّما هو من جهتها العقلية الروحانية، لا النفسية البدنية.

وما يشاهد من حصول بعض الموجودات من بعض الأجسام والجسمانيات، كتكوّن بعض العناصر من تأثير بعض، وكحصول الأولاد من الآباء، والزروع من الزارع، والأبنية من البانين، ونحو ذلك، فليس على ما يظن ويتوهم من كونها فواعل، لأنها ليست أسبابًا موجدة بالحقيقة لوجوب تقدم الموجد، بالذات والحقيقة، دون الزمان والحركة، بل هي معدات من جهة تسبّبها؛ والمعطي للوجود في الكلّ هو الله تعالى، كما أشار إليه بقوله سبحانه: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * ءأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾[1]، ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * ءأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾[2]، ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * ءأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ﴾[3].

فأشار سبحانه إلى أن ما يسمونه فاعلاً ليس إلا مباشر الحركات ومحرّك المواد، وأما فاعل الصور فهو القيوم سبحانه باستخدام بعض ملائكته المسخّرين له. والغلط

---

(١) سورة الواقعة، الآية ٥٨- ٥٩.
(٢) سورة الواقعة، الآية ٦٣- ٦٤.
(٣) سورة الواقعة، ٧١- ٧٢.

فيما زعموه نشأ من جهة أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

أصل

الشيء الواحد يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً لأمر واحد فعلاً وقبولاً تجدّديين؛ للتقابل البيّن بين القوّة والفعل من جهة واحدة؛ ولامتناع كون معطي الكمال قاصرًا عنه؛ ولأن الشيء لو كان مبدأ لثبوت صفة أو معنى لنفسه لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة، ومتى كان كذلك لم يكن متغيّرًا، فمبدأ تغيّر الشيء لا بدّ وأن يكون غيره لا محالة. وأما الاتصاف اللزومي فيجوز أن يكون المبدأ والقابل فيه واحدًا، وذلك كمبدئية الماهيّات للوازمها وقبولها إياها.

أصل

كلّ فاعل يفعل فعلاً لغرض أو غاية فلا بد وأن يكون حصول ذلك الغرض أو الغاية أولى له من لا حصوله، وإن كان ذلك الغرض إكمال غيره أو نفي الفقر عنه أو إيصال الخير إليه.

لأنّ حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله له، إن كانا بمنزلة واحدة بالقياس إلى ذلك الفاعل فلا داعي له إلى ذلك الشيء، ولا مرجّح لحصول ذلك الخير لغيره دونه، فصدور الفعل عنه في حدّ الإمكان، فلم يصدر. وأيضًا فإن الغرض المقتضي للفعل حينئذٍ ليس غرضًا للفاعل، وقد فرضناه غرضًا له.

وإن لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع آخر الأمر إلى غرض يتصل بذاته، فإن سؤال لِمَ لا يزال يتكرر في الغرض إلى أن يبلغ ذات الفاعل من خير يعود إليه أو شر ينفى عَنه، فحينئذ يقف السؤال، إذ حصول الخير للشيء وزوال الشر عنه هو المطلوب بالذات، كما أشير إليه بقوله سبحانه: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ﴾ [1]. فكلّ طالب غرض ناقص، وبالجملة: فطالب الغرض يطلب شيئًا ليس له.

(١) سورة العنكبوت، الآية ٦.

وصل

فكلّ فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ما فوقه، وإن كان بحسب الظن؛ فليس للفاعل غرض حق فيما هو دونه، ولا قصد صادق لأجل معلوله. وأيضًا فإن ما يكون لأجله قصد، يكون ذلك المقصود أعلى من القصد، بالضرورة؛ فلو كان إلى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيًا لوجود ما هو أكمل منه، وهو محال بالبديهة.

وما يرى من تحقق بعض المعلومات على حسب ما يقصده قاصد، كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره إياه، فليس بذاك؛ فإن مفيد الصحة مبدأ أجل من الطبيب وقصده، وهو واهب الخيرات على المواد، حين استعدادها.

والقصد مطلقًا مما يهيّئ المادّة لا غير، والمفيد دائمًا أرفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض، لا بالذات.

وإذا قصد قاصد بفعله تحصيل صفة لنفسه فهو إنّما أراد به نفسه مع تلك الصفة، لا الصفة فقط، فلا قصد منه إلى أخس، ولا إلى المعلول. وما يرى كثيرًا من وقوع القصد إلى ما هو أخس من القاصد وقصده، فذلك إنّما يكون على سبيل الغلط والخطأ.

وربما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهرًا رفيعًا أشرف مما قصده، وبحسب مخالطته المواد وقواها الحسية والخيالية، التي هي في الحقيقة توجب القصد إليه، يكون أخس منه.

أصل

الغاية قد تكون ذاتيّة، كوصول الحجر الهابط إلى الأرض بالنسبة إلى حركته الطبيعية؛ وقد تكون عرضيّة، كشبح الحجر في هبوطه بالنسبة إلى تلك الحركة. والعرضية قد تكون ضرورية، كالموت بالنسبة إلى حركة النفس نحو كمالها، وكحب الولد التابع للغاية من التزويج، وهو التناسل. ومن هذا القبيل الحل والعقد والتسويد والتبييض وغيرها بالقياس إلى الحرارة، فإن القوّة المحرقة لها غاية

واحدة، وهي إحالة المحترق إلى مشاكلة جوهرها. وأما سائر الأفاعيل فهي توابع ضرورية.

أصل

لا يخلو معلول ما من علّة غائية، كما لا يخلو من علّة فاعلية. لأنّ كلّ معلول فهو ممكن، والممكن مما لم يترجّح وجوده بداعٍ ومقتضٍ لم يوجد، وذلك الداعي هو غاية الإيجاد.

حتى أن العبث له غاية، وإن لم يكن غاية عقلية؛ فإن الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس إلى ما ليس مبدأ له، بل بالقياس إلى ما هو مبدأ له؛ ومبدأ العبث ليس أمرًا عقليًا، بل أمر خيالي، فله غاية خيالية هي خير بالقياس إلى مبدئه؛ فإنّ كلّ فعل نفساني فلشوق مع تخيّل، وإن لم يكن ذلك التخيل ثابتًا، بل يكون زائلاً فلم يبق الشعور به، فإن التخيل غير الشعور به، ولو كان قبل كلّ شعور شعور لتسلسل.

ثم لكل شوق علّة وباعث. فاللاعب باللحية والنائم والساهي لا يخلو فعلهم من شوق، ولا شوقهم من باعث وعلة؛ إمّا عادة، أو ضجر عن هيئة، أو إرادة انتقال إلى هيئة أخرى، أو حرص من القوى الحاسّة أن يتجدد لها فعل، إلى غير ذلك من أسباب جزئية لا يمكن ضبطها. والعادة لذيذة، والانتقال من المملول لذيذ، والجديد لذيذ، - كلّ ذلك بحسب القوى الحيوانية -، وتلك اللذات خير حسّي أو تخيلي، فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان؛ وظنّي بحسب الخير الإنساني، فليس مثل هذا الفعل خاليًا عن خير حقيقي بالقياس إلى ما هو مبدأ له، وإن لم يكن خيرًا حقيقيًا عقليًا.

وحتى أنّ لأفعال الطبائع، مع أنّها غير ذوات الشعور، غايات. وليس إذا عدمت الطبيعة الرويّة كان الفعل الصادر عنها غير متوجّه إلى غاية، فإنّ الروية لا تجعل الفعل ذا غاية. بل إنّما تميّز الفعل الذي تختاره وتعيّنه من بين أفعال يجوز اختيارها.

ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم تأدّي ذلك إليها لذاته، لا بجعل جاعل؛ حتى لو قدّر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد، من غير روية، كما في الفلك

فإن الأفلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة، فلا جرم أفاعيلها على نهج واحد من غير روية.

وبما يؤيّد ذلك أن نفس الروية فعل ذو غاية، وهي لا تحتاج إلى روية أخرى. وأيضًا إن الصناعات لا شبهة في تحقّق غايات لها، ثم إذا صارت ملكة لم تحتج في استعمالها إلى الروية، بل ربما تكون الرويّة مانعة، كما في الكاتب الماهر، فإنه لا يتروى في كلّ حرف. وكذا العوّاد الماهر لا يتفكّر في كلّ نقرة؛ وإذا تروّى الكاتب في كتابة حرف، أو العوّاد في نقرة، يتبلّد في صناعته.

فللطبيعة غايات بلا قصد ورويّة. وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه، ومبادرة اليد في حك العضو من غير فكر ولا رويّة.

ثم إنّ للأمور الاتفاقية أيضًا غايات لما يتأدّى إليها، وهي بالنسبة إلى أسبابها واجبات، مثلاً من حفر بئرًا فعثر على كنز فعثوره على ذلك الكنز واجب بالنسبة إلى ذلك الحفر في ذلك الموضع، فهذا من باب الدائم بالقياس إلى هذا الفرد الجزئي، وإن كان نادرًا أقليًا بالنسبة إلى سائر أفراد النوع. فالأمور الموجود بالاتفاق إنّما هي بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها وإما بالقياس إلى مسبّب الأسباب والأسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء منها اتفاقًا، فالأسباب الاتفاقية حيث تكون، تكون لأجل شيء، إلا أنها أسباب فاعلية بالعرض، والغايات غايات بالعرض. فالاتفاق غاية عرضيّة لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ينتهي إلى طبيعة أو إرادة، فتكون الطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما، فما لم يكن أولاً أمور طبيعية أو إرادية لم يقع اتفاق. فالأمور الطبيعية والإرادية متوجهة نحو غايات بالذات، والاتفاق طارئ عليهما إذا قيس إليهما؛ وإذا قيس إلى أسبابه المؤدّية إليه تكون غاية ذاتيّة له، طبيعية أو إرادية.

وصل

ولما كانت سلسلة الأسباب ترتقي إلى مبدأ واحد وسبب فرد يتسبّب عنه الأشياء، على ترتيب علمه بها، فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله وأسبابه؛ إذ المعلول لا ينافي العلة. فالحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس إلى طبيعة جزئية، متلائمة منتظمة بالقياس إلى طبيعة الكلّ؛ وكذا النغمات الغير المؤتلفة والأشعار الغير

الموزونة، مؤتلفة موزونة بالقياس إلى النظام الكلي؛ ووجود الأصابع الزائدة على خلقة الإنسان طبيعي في جبلّة العالم؛ وكذا كلّ عمر فهو بالقياس إلى الكلّ طبيعي، وإن لم يكن طبيعيًا على الإطلاق؛ وكذا الفساد والموت والتشويهات ونحوها كلها غايات لما يتأدّى إليها، ولها نظام لا يتغيّر، كما لأضدادها، وإن لم تكن مقصودة للطبيعة بالذات.

أصل

إن الباري جلّ ذكره غاية كلّ شيء، كما أنه فاعل كلّ شيء؛ لأنه خير محض يطلبه كلّ شيء، طبعًا أو إرادة؛ وهذا مركوز في جبلّة العالم، جزئياته وكلياته، محسوساته ومعقولاته؛ إذ ما من شيء إلا وله عشق وشوق غريزي إلى ما فوقه، وإلى ما هو أشرف منه؛ وهو في بعض الأشياء مشاهد معلوم بالضرورة، وفي بعضها يعلم بالاستقراء، وفي الكلّ يعلم بالحدس الصائب، وبضرب من البرهان.

وهو أن الوجود لذيذ، وكمال الوجود ألذ وآثر. فكلّ موجود سافل إذا تصور الموجود العالي، فلا محالة يشتاقه ويطلبه طبعًا واختيارًا؛ إذ كلّ شيء، إذا شعر بنقصه، وتحقق له أن شيئًا من الأشياء يفيده الخير والكمال ويوجب الاقتراب إليه زيادة في الفضيلة والشرف فإنه لا محالة يعشقه ويطلبه بطبعه أولاً وبالذات، ولكل ما يتوسط بينه وبين ذلك الوجود، مما هو أعلى منه وأقرب إلى ذلك من الخيرات ثانيًا وبالعرض؛ لأنّ الوصول إليه لا يمكن له إلا بالوصول إليها ومروره عليها، إلى أن يصل إلى المطلوب الذي لا أكمل منه، وهو الله سبحانه؛ فعند ذلك يطمئن قلبه، ويسكن شوقه، ويشتد عشقه وابتهاجه؛ وذلك لأنّ الشوق هو الحركة إلى تتميم الابتهاج، والعشق يزداد بازدياد الخيرية واشتداد الوجود، والخروج من القوّة إلى الفعل؛ مثل عشق الحيوان لما يغذوه ويتقوّت به، ويفيده تجسّمًا وتعظّمًا مقداريًّا؛ وعشق الإنسان لما يفيده صورًا عقلية يتقوى به جوهره الناطق ويحيط بالحقائق ويصير ملَكًا من المقربين ويعرف ذلك بانقياد السافل للعالي وخضوعه له، خضوعًا جبلِّيًّا، وطاعته إيّاه وعبادته عبادة ذاتيّة، من غير تمرّد ولا عصيان، مع كونه ذا شعور ما. ألا ترى إلى المادّة الأولى كيف هي تحت سلطنة الصورة؟ تقلبها كيف تشاء، وهي

مطيعة لها، ذليلة عندها. وكذا الصورة بالنسبة إلى الطبيعة، وكذا الطبائع والقوى بالنسبة إلى النفس؛ فإنها خادمة لها، لا يستنكفون عن عبادتها؛ وما عشقتها إلا لأنها عشقت الخير المطلق، فهي إنّما تعشق خالقها وبارئها، وإن لم تشعر بذلك.

وأما الأعراض فعشقها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع.

وصل

وأما النفوس النطقية الإنسانية التي وصلت في حياتها الدنياوية إلى الغبطة العظمى، فأشرف أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة، فشوقها يؤدي إلى الطلب السريع والسير الحثيث إلى الحق، حتى إذا أدت الحركة إلى النيل بطل الطلب، وضعفت البهجة، وهو الفناء الذي يسمّى بالولاية، وإليهم أشير بقوله عزّ وجلّ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾[1].

وأما النفوس الحيوانية، سواء كانت من نوع الإنسان أو أنواع أخرى حيوانية، طالبة لكمالات وهمية، فهي صنفان: سعيدة وشقية، فالسعيدة نفوس بشرية تتصور الحق الأوّل، تصورًا مثاليًا، ويتمثّل لها الوسائط العقلية، بالأمثلة المأخوذة عن المبادئ الجسمانية، والأفعال الباطنية المقرّبة إليه، والنيّات الصالحة المزلفة لديه، بنظائرها من الأفعال الصادرة من خدّام السلاطين وعبيد الملوك، ويتخيل الغايات الحقيقية كالغايات الحسية، فكأنهم يعبدون حكاية الحق الأوّل، ويعشقون ذلك، لا ذاته تعالى، فلهذا صارت عباداتهم وحركاتهم أمثلة لعبادات أهل الحق، وأشباحًا لنسك العارفين.

والشقية نفوس منغمسة في عالم الطبيعة، متنكّسة رؤسها، لانكبابها على الشهوات واللذات الحسية والتغلّبات الحيوانية، فهي التي كفرت بأنعم الله، وصرفت قواها الشهوية والغضبية في غير ما خلقت لأجله، وضلّت ضلالاً بعيدًا، وخسرت خسرانًا مبينًا.

وهي مع هذه الشقاوة الفاحشة غير خالية من عشق وشوق إلى طلب الخير الأقصى والحق الأعلى، بحسب غريزتها وطبيعتها الفطرية التي فطر الناس عليها،

(١) سورة البقرة، الآية ١٦٥.

وذلك لأنها إنّما طلبت ما طلبت، وعشقت ما عشقت من المشتهيات الدنية والحظ الأرذل الأدنى، لأنها تصورت فيها الخيرية، وقد ثبت أن الوجود كله خير، وأن الشرور إنّما هي بالإضافة - كما يأتي بيانه - فما هو شر بالنسبة إلى أمر فهو خير في نفسه، أو بالإضافة إلى أمر آخر، فالنفوس إنّما عشقت مستلذاتها من جهة خيريتها، ولكنها، لجهلها وعماها، ذاهلة عن استلزام ذلك فوات الخيرات الكثيرة التي لا نسبة لها إلى هذه، فرجع عشقها إذًا إلى الخير ليس إلا، وبيّن أن الخير كله من عند الله عزّ وجلّ، وبيده ومنه وبه، بل إنّما سائر الخيرات رشح من خيره، كما أن الوجودات كلها رشح من وجوده، فهي إذًا ليس عشقها إلا لله (سبحانه) بالحقيقة، سواء كان بحسب الظاهر للمال والجاه، أو الحسن والجمال أو غير ذلك.

ومن هنا قيل: «ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى تحت زينب وسعاد وهند وليلى والدرهم والدينار والجاه وكلّ ما في العالم، فأفنت الشعراء كلامهم في الموجودات، وهم لا يشعرون، والعارفون بالله لم يسمعوا شعرًا ولا لغزًا ولا غزلاً إلا فيه من خلف حجاب العبودية.

فإن الحب سببه الجمال، وهو له، لأنّ الجمال محبوب لذاته والله جميل يحب الجمال، فيحب نفسه. وسببه الآخر الإحسان، وما ثمة إحسان إلا من الله، ولا محسن إلا الله[1].

فإن أحببت للجمال فما أحببت إلا الله، لأنه الجميل، وإن أحببت للإحسان فما أحببت إلا الله، لأنه المحسن، فعلى كلّ وجه ما متعلق المحبة إلا الله».

وصل

وأما النفوس الفلكية فهم عشاق لله مشتاقون إليه، دائرون حول جنابه، قد نالوا نيلاً من حيث التفاتهم لفتة وعشقهم بما لديه، وحجبوا عنه حجابًا من حيث هواهم إلى عالم الطبع، فيكون لهم ضرب من الشقاوة الضرورية، إلا أنها تنجبر في أيام دهرهم لأجل استكمالهم التدريجي، وخروجهم من القوّة إلى الفعل فيما ليس لهم من الكمال اللائق بحالهم، فعند حصوله يحصل لهم القرب والمنزلة عند الله،

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج٢، دار إحياء التراث العربي- بيروت،، ص٣٢٦.

ويكون لهم بهجة جديدة بحسبها، وبقدر ما يكون بالقوة لها شوق، والشوق لا يخلو عن أذىً، إلا أن الأذى، إذا كان من جهةِ معشوق نِيلَ منه شيء عظيم وبقي شيء يسير، يكون لذيذًا. فهم واجدون في عين الحرمان، واصلون حين الفرقان. فلا محالة يغشاهم نوع دهشة وحيرة، ويتأذون أذىً لذيذًا، لكونه من قبل أرحم الراحمين ومعشوق العالمين. وهاتان الجهتان فيهم، بإزاء الرجاء والخوف في الإنسان العالم الصالح.

وصل

وأمّا العقول المقدّسة فهم العشاق بالحقيقة، لأنّ ابتهاجهم به سبحانه لا غير، وأمّا ابتهاجهم بذواتهم فليس من حيث هم هم، بل من حيث كونهم مبتهجين به، لأنهم إنّما يعرفون أنفسهم بالله سبحانه، وكونهم عبيدًا وخدمًا له مسخّرين، فلذتهم أيضًا بذاته، فهم على الدوام في مطالعة ذلك الجمال لا يرتد إلى أنفسهم طرفهم طرفة عين، لاستهلاكهم في ذات الحبيب الأوّل.

ونحن نلتذ بإدراك روائح الحق في أوقات متفرقة من أيام دهرنا، ما لا تقدر الألسن وصفه. ونحن مصروفون عنه، مردودون في قضاء حاجات، منغمسون في تدبير الطبيعة البدنية إذا تعرضنا على سبيل الاختلاس لنفحات الله في زمان قليل جدًا يكون كسعادة عجيبة. وهذه الحالة للمقربين أبدًا من غير مشوش، فكيف بهجتهم وسعادتهم؟ وكيف من بهجهم وأسعدهم؟ تعالى شأنه.

وصل

وما أحسن ما قيل: «وصلّت السماء بدورانها، والأرض برجحانها، والماء بسيلانه، والمطر بهطلانه، وقد يصلّي له ولا يشعر، ولذكر الله أكبر»[1]، فالسماوات بسرعة وجدها، والأرض بفرط سكونها، لسيّان في هذا الشأن، ولعمر إلهك لقد اتصل بالسماء والأرض من لذيذ الخطاب في قوله عزّ وجلّ: ﴿ائْتِيَا طَوْعًا

(١) ينسبه في **شرح الأسماء الحسنى** إلى المعلم الثاني. أنظر: ملا هادي السبزواري، **شرح الأسماء الحسنى**، ج٢، منشورات مكتبة بصيرتي - قم، ص٨. والمعلم الثاني هو الفيلسوف أبو نصر الفارابي.

﴿أَوْ كَرْهًا﴾[1]، من مشاهدة جمال القهر، ما طربت السماء طربًا رقصها، فهي بعد في ذلك الرقص والنشاط، وغشي به على الأرض لقوة الوارد، فألقيت مطروحة على البساط فسريان لذة القهر هو الذي عبّدهما، ومشاهدة لطف الجمال هي التي سلبت أفئدتهما، حتى قالتا قول الوامق ذي الحنين: ﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[2]. فذلك، من عميم اللطف شكر، وهذا، من رحيق الشوق سُكر.

أصل

وإذ هو سبحانه غنيّ بالذات من جميع الجهات، ليس شيء أولى به إلا وهو حاصل له بذاته في مرتبة ذاته، كما قال جلّ وعزّ: ﴿إِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[3] فليس لفعله لميّة غير ذاته، ولهذا مصير فعله كلّه إلى ذاته. ومن هنا قال سبحانه: ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾[4]. وكيف يُسأل من هو نفسه الجواب؟ فسقط السؤال إذا انتهت إليه الأفعال، إذ لا غرض ولا غاية بالآخرة إلا ذاته سبحانه، الذي هو غرض الأغراض وغاية الغايات على الإطلاق، وإن كانت لأفاعيله عزّ وجلّ أغراض وغايات مترتبة قريبة ومتوسطة منتهية كلها إليه عزّ وجلّ، كما قال: ﴿أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ﴾[5]. ولو كانت لفعله غاية أولية غير ذاته لعاد الكلام إلى الغاية الداعية لصدور تلك الغاية، حتى ينتهي إلى غاية تكون عين ذاته، لامتناع التسلسل. وأيضًا، لو كان لفعله سبحانه غاية غير ذاته لكانت تلك الغاية من تمام فاعليته، فيكون من حيث ذاته ناقصًا في فاعليته، مستكملاً فيها بتلك الغاية، تعالى عن ذلك، بل هو تام بذاته من جميع الوجوه، واحد لا كثرة فيه، ولا شيء قبله ولا معه، وذاته، – مع وحدته –، متمّم فاعليته، فذاته بذاته فاعل وغاية للوجود كله.

---

(١) سورة فصلت، الآية ١١.
(٢) سورة فصلت، الآية ١١.
(٣) سورة العنكبوت، الآية ٦.
(٤) سورة الأنبياء، الآية ٢٣.
(٥) سورة الشورى، الآية ٥٣.

وصل

بلى، إنه سبحانه أحب الظهور في صور الموجودات، فظهر فيها، كما أشار إليه بقوله تعالى: «كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف»[1]. وظهوره سبحانه في الصور ومحبته لذلك ليستا زائدتين على ذاته، على ما دريت في سائر صفاته سبحانه، فإذًا الغاية في الإيجاد والظهور، (بمعنى الداعي)، ليست إلا ذاته المقدّسة، معروفة من حيث المحبة، لا غير. ومن هنا قيل: لولا العشق ما وُجد سماء ولا أرض ولا بر ولا بحر[2].

وصل

توقّف ظهوره سبحانه، ذاتًا وصفة، على فعله تعالى، لا ينافي غناه الذاتي، لأنّ فعله وإن كان أمرًا ما غير ذاته من وجه، ولكنه موجود بوجوده، واجب بوجوبه، غني بغناه، وهو سبحانه مستقل في إفادته، فهو، من حيث استغنائه به سبحانه واستناده إليه، لا يمكن فرض عدمه، ومن حيث فقره في حدّ نفسه، لا شيء محض، لا يتعلق به إضافة ولا مظهرية، فبالحقيقة ظهوره ذاتًا وكمالاً إنّما هو بذاته، لأنّ الغير، من حيث هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه، غير موجود، ومن حيث هو أثر من آثاره ولمعة من أنواره، مرتبط به. بل ليس أمرًا وراءه. وهو من هذه الحيثية متعلق لإضافته، ومظهر لجماله وكماله. وبهذا الاعتبار هو كالإضافة إليه، حاصلان من نفس وجوده وفيض جوده، بلا مدخلية شيء آخر فيه.

وصل

فظهر إذًا أن ذاته سبحانه، من حيث إنّه يفيد وجود الأشياء، فاعل لها. ومن حيث إن إفادته لوجودها لأجل علمه بنظام الخير فيها الذي هو عين ذاته المحبوبة لذاته، غاية. وهو، من هذه الحيثية الداعية إلى الفعل، متقدّم على الأشياء وأول،

---

(١) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج٨٤، ط٣، مصدر سابق، ص١٩٩.

(٢) انظر: الشيرازي، **الأسفار الأربعة**، ج٧، ص٢٦٤.

ومن حيث كونه خيرًا وفائدة تقصده الأشياء ويتشوق إليه طبعًا وإرادة، متأخر عنها وآخر، كما هو شأن الغايات، من تقدمها على الأفعال، وتأخّرها عنها، باعتبارين. وأيضًا، هو من حيث إنّه أحب الظهور باطن، ومن حيث إنّه خلق الخلق على وفق محبته ظاهر. فإذًا هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم.

فصل

لعلّك، بعد ما أحكمت الأصول السالفة، لا تشك في أنّ فاعليته تعالى للعالم ليست فاعلية بالطبع ولا بالقسر ولا بالجبر ولا بالقصد، فهو سبحانه إذًا إمّا فاعل بالعناية أو بالرضا، وعلى أي التقديرين فهو مختار في فعله، لأنه إنّما صدر عنه بعد علمه بكيفية نظام الخير في الوجود، وبأنّه يصدر عنه، وبأنّه إنّما يصدر عنه لأجل علمه بذلك ومشيئته، اللذين هما عين ذاته تعالى، غير مستكره ولا مقهور ولا مغلوب ولا مغرور، كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾[1]. وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[2]. إلى غير ذلك. ولا بدّ بعد الاختيار من وقوع المختار، دون غيره. والمختار لا بدّ أن يكون أحسن ما يمكن أن يكون، وهو ما هو الأمر عليه. فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يحققه.

(١) سورة الفرقان، الآية ٤٥.
(٢) سورة النحل، الآية ٩.

الباب السادس

في الطبائع وتجددها وأرواحها، وفيه معرفة حدوث العالم وتسبيحه

أصل

الجسم، بما هو جوهر ذو بعد أمر بالفعل، وبما هو قابل للفصل والوصل وغيرهما من الأشياء المفقودة عنه المستعد هو لها أمر بالقوة. ففي كلّ جسم، من حيث مجرّد جسميته، جهتا فعل وقوة، وحيثيتا وجوب وإمكان. والشيء من حيث هو بالفعل، لا يكون هو من حيث هو بالقوة. لأنّ مرجع القوّة إلى أمر عدمي هو فقدان الشيء عن شيء، ومرجع الفعلية إلى حصول حقيقة لشيء، والشيء الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصحّحًا لهاتين الصفتين، ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين. فإذًا الجسم بما هو جسم مركّب في ذاته مما عنه له القوّة ومما عنه له الفعل، وهما جزآه المسمّيان بالمادّة والصورة. وتسمّى مادته بالهيولى الأولى، لأنه بعد تصوره بالصورة الجسمية، هيولى ومادّة ثانية لصورة أخرى، كالخشب للسرير، والقطن للثوب.

والتركيب بين المادّة والصورة اتحادي، بمعنى أنهما شيء واحد في الحقيقة له جهتان، إذ لو كانتا اثنتين لكانتا كلتاهما بالفعل، ولم تكن إحداهما قوّة محضة.

أصل

لكل واحد من أنواع الأجسام المادية صورة أخرى غير الصورة الجسمية، بها يصير ذلك النوع نوعًا، لأنّ اختصاص بعض الأجسام ببعض الآثار، دون بعض، لا يجوز أن يكون للجسمية المشتركة، وإلا لاشتركت الأجسام كلها في ذلك، فهو إذًا إنّما يكون لأمر آخر غير الجسمية، إمّا داخل في حقيقة تلك الأجسام، أو خارج عنها، وعلى الأوّل يكون لا محالة جهة الفعل، فتكون صورة أخرى غير

الصورة الجسمية، وهو المطلوب. وعلى الثاني لا يجوز أن تتساوى نسبته إلى جميع الأجسام، وإلا لم تختلف الآثار، فيكون لا محالة له خصوصية ببعضها دون بعض، فتلك الخصوصية لا تخلو إمّا أن تكون مستندة إلى الأجسام، أو إلى ذلك الأمر، فإن كانت مستندة إلى الأجسام، فهي إمّا داخلة في حقيقتها وهو المطلوب أو عارضة لها، فيكون عروضها لا محالة لجسمية مخصوصة، وننقل الكلام إلى خصوصية ذلك الجسم، فلو كانت تلك الخصوصية أمرًا عارضًا متأخرًا عن ذلك الجسم عاد الكلام جذعًا، فيتسلسل الأمر أو يدور، فلا بدّ أن تكون الخصوصية بالآخرة أمرًا داخلاً في ذلك الجسم المخصوص، متقدمًا عليه، مقوّمًا له وهو المطلوب. وإن كانت تلك الخصوصية مستندة إلى ذلك الأمر الخارج، فإن كان جسمًا أو جسمانيًا عاد الكلام على تخصيصه بتلك الخصوصية جذعًا، وإن كان أمرًا مفارقًا لزم أن يكون المفارق الصرف محرّكًا للأجسام على سبيل المباشرة من دون واسطة مبدأ قريب مقارن لها، وقد ثبت أنه لا يجوز ذلك، بل إنّما يفعل المفارق في الأجسام على نحو بعيد عن المزاولة، كالعلة الغائية المشوقة للعلة الفاعلية، كنفس المعلّم التي يحرك لأجلها نفس المتعلّم بدنها تقربًا إليها وتشبهًا بها، لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية، فلا بدّ في الأجسام من أمور تنفعل من تلك المبادئ المفارقة وتفعل في الأجسام المادية وما هي إلا الصور النوعية. وذلك ما أردناه.

على أنا نعلم بالضرورة أن العنصر الثقيل مثلاً إنّما يتحرك إلى المركز بحسب ذاته، والعنصر الخفيف إنّما يتحرك إلى المحيط بحسب ذاته، أو بحسب أمر خاص بكل منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته، فلو لم يكن فيها إلا المادّة والصورة الجسمية لم تحصل تلك الآثار من تلك الأجسام.

وصل

إن نسبة هذه الصورة إلى الصورة الجسمية كنسبة الصورة الجسمية إلى المادّة الأولى، وتلازمها معها كتلازمها معها، لا فرق بينهما إلا في شيء واحد: وهو أن الصورة الجسمية تتبدل بتبدل هذه الصورة، لتقدمها عليها وكونها منها بمنزلة الفصل من الجنس، بخلاف المادّة، وذلك لأنّ المادّة أمر بالقوة، مبهمة الذات والحقيقة، يكفي في تشخصها مطلق الصور، وأما الجسم بما هو جسم، فهو ماهيّة

نوعية يفتقر في تشخصها إلى صورة مخصوصة، فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوال الجسم، ولا يوجب زوال المادّة ما دام يبقى مطلق الصور.

وصل

ومما يدل على تقدّم هذه الصورة على الجسمية والمادّة الأولى أنها لو كانت متأخرة لزم أن يكون الجسم بما هو جسم - أي غير مأخوذ فيه إلا المادّة والصورة الامتدادية، أمرًا قائمًا بالفعل، ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص وغير ذلك، وهذا محال، إذ مقتضى الجسم بما هو جسم، مكان مطلق وشكل عام جنسي ومقدار كذلك، وبالجملة: مقتضاه، من كلّ صفة، أمر عام لا وجود له إلا في الذهن، فكيف يوجد في الخارج قائمًا بالفعل من دون اقتران بالخصوصيات؟

ولا يجوز أيضًا أن تكون الصورتان متكافئتين، من غير تقدّم وتأخر لإحداهما بالنسبة إلى الأخرى، إذ يلزم منه أن تقوم المادّة البسيطة صورتان كلّ منهما على انفرادها، مع أن في تقويم إحداهما غنىً عن تقويم الأخرى إذا كانتا في درجة واحدة.

وإذ ثبت تقدم هذه الصورة في الجعل والوجود على الجسم بما هو مادّة متفقة الحقيقة في الكلّ، فلا يرد السؤال بأن المادّة أمر واحد، فكيف اختصت بصورة نوعية دون أخرى.

وصل

وهذه الصورة تسمى بالطبيعة، ولا يخلو عنها شيء من الأجسام، لكونها غير خالية عن أثر غير عام من الآثار، وأقلها حركة أو سكون، وهي أمر سيّال الذات، متجدد الحقيقة، لا يبقى زمانين ولا تستقر لحظتين، كما رأته العلماء الراسخون بأعين الشهود والعيان، ونطقت به الحكماء الإلهيون بتصريح وبيان، وأقاويل اليونانيين منهم مشحونة به، وإن لم يفهمه المتأخرون، ولم ينله إلا الأقلون، وفي كلمات العرفاء إشارات إليه، وفي الشرع إمارات ودلالات عليه، ولكنّ أكثر الناس

لا يفقهون. وقد أُلهم أستاذنا – صدر المحقّقين محمد بن إبراهيم الشيرازي، طاب ثراه–، لإثباته ببراهين وبيانات، ما تيسر لأحد قبله، نشير إلى خلاصتها في فصول خالية عن فضول، فاسمع.

أصل

لمّا كان الحركة والسكون من آثار الطبيعة، وقد تقرر أن كلّ ساكن فمن شأنه أن يتحرك، فالطبيعة إذًا محرّكة دائمًا، إمّا بالفعل أو بالقوة، فهي إذًا أمر سيّال الذات، متجدّد الحقيقة، إذ لو لم يكن سيّالاً لم يمكن صدور الحركة عنه، لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت، فإن الحركة لو كانت علتها القريبة أمرًا ثابت الذات لم تنعدم أجزاؤها، فلم تكن الحركة حركة، بل سكونًا، ولا التجدد تجددًا، بل قرارًا.

إن قيل: لم لا يجوز أن يكون في كلّ حركة سلسلتان: إحداهما سلسلة أصل الحركة، والأخرى سلسلة منتظمة من أحوال متواردة، فالثابت، كالطبيعة مع كلّ شطر من إحداهما، علّة لشطر من الأخرى، وبالعكس، لا على سبيل الدور المستحيل.

قلنا: الكلام في العلة الموجبة للحركة، لا العلة المعدة لها، ولا بدّ في كلّ معلول من علّة مقتضية، ففرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصصة لأجزاء الحركة، بأن يقال: الطبيعة، بانضمام كلّ حالة من حالات القرب والبعد أو غيرها علّة لقطعة خاصة من الحركة، ومع كلّ حركة خاصة، علّة لتجدد حالة مخصوصة أخرى، ولا شبهة في أن الحالة الأولى المخصّصة لجزء من الحركة سابقة عليها بالزمان، وهي أيضًا سابقة زمانًا على الحالة الأخرى التي تخصّصت بتلك الحركة فتكون كلّ منها معدة للأخرى، إذ لو كانت كلّ منها مقتضية للأخرى لزم تخلف المعلول عن علته الموجدة التامة. ولا مخلّص عن هذا إلا بأن يذعن أن الطبيعة جوهر سيّال إنّما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادّة – شأنها القوّة والزوال – وفاعل محض، – شأنه الإفاضة والإكمال –، فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر وينعدم في القابل، ثم يجبره الفاعل بإيراد البدل على الاتصال.

وأيضًا من رجع إلى وجدانه ونظر إلى حال السلسلتين معًا بجميع أجزائهما، – ولا محالة أنهما متأخرتان في وجودهما معًا عن وجود الطبيعة–، علم أن الكلام

في لحوقهما معًا عائد: أنهما من أين حصلتا؟ وبم حصل تجددهما، بعد ما كان الأصل ثابتًا والأعراض تابعة؟

وهذا على قياس ما ذكر في إبطال التسلسل من أنه إذا كان جميع الآحاد – ما عدا الطرف الأخير–، أوساطًا من غير أن يكون لها طرف أوّل، فمن أين حصلت تلك السلسلة؟

وأيضًا، إن الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم إلا بتبعية ما أضيفت هي إليه، إذ معناها خروج الشيء من القوّة إلى الفعل شيئًا فشيئًا، فبالحقيقة الخارج المتجدد ذلك الأمر الذي فيه الحركة، والحركة هي تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث.

إن قيل: إذا كان وجود كلّ متجدد مسبوقًا بوجود متجدد آخر يكون علّة تجدده، فالكلام عائد في تجدد علته، فيؤدي ما ذكرت إمّا إلى التسلسل، وإمّا إلى التغير في ذات الباري، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

قلنا: التجدد للشيء، إن لم يكن صفة ذاتيّة، ففي تجدده يحتاج إلى مجدد، وإن كان صفة ذاتيّة، فلا يحتاج ذلك الشيء إلا إلى جاعل يجعل ذاته، لا إلى جاعل يجعلها متجددة، إذ الذاتيات لا تعلّل. وكما أن الوجود متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء، بالأشدية والأضعفية والغنى والحاجة والتقدم والتأخر، فكذلك بعض الوجودات تدريجي الذات والهوية، لا بصفة عارضة له. ولا بدّ لكل متغير أن ينتهي إلى شيء يكون كذلك (أي نفس التغيّر والانقضاء)، حتى يصح أن يكون علّة لها، ويكون هو لثبات حدوثه وتجدده غير محتاج إلى علّة حادثة حتى يصح استناده إلى القديم، وليس في الوجود ما هذا شأنه سوى الطبيعة، إذ الحركة والزمان أمران نسبيان تابعان.

على أن الكلام في العلة الموجبة، ويجب أن تكون مع معلولها، وأن يكون وجودها أقوى من وجود معلولها، وهما ليسا بموجودين بالفعل، وليس شيء آخر يكون نحو وجوده عين التجدد والتغير، فتعيّن الطبيعة.

وصل

فتجدد الطبيعة عين ثباتها، كما أن قوّة المادّة الأولى عين فعليتها. فالطبيعة بما هي ثابتة، مرتبطة إلى الحق، وبما هي متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات. كما أن المادّة الأولى، بما هي لها فعلية - وإن كانت فعلية القوّة - صدرت عن المبدأ على سنّة الإبداع، وبما هي قوّة وإمكان استعدادي يستصح بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء. فهذان الجوهران، بدثورهما وتجددهما، واسطتان في الحدوث والزوال للأمور الجسمانيّة، وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث.

فللمادّة في كلّ آن صورة أخرى بالاستعداد، ولكل صورة مادّة أخرى بالإيجاب؛ لتقدّم حقيقة الصورة على المادّة بالاستلزام طبعًا، وتأخر هويتها الشخصية عنها باللحوق الانفكاكي زمانًا. فلكل منهما تجدد ودوام بالأخرى، لا على وجه الدور المستحيل.

ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظُنّ أن فيه صورة واحدة بالعدد لا على التجدد، وليست كذلك؛ بل هي واحدة بالحد لا بالعد، لأنها متجددة متعاقبة على نعت الاتصال، لا بأن تكون متفاصلة متجاورة، ليلزم تركّب المقادير والأزمنة من غير المنقسمات.

فالموجودات الجسمانية باقية دائرة، أمّا بقاؤها فبتجدّد صورها، وأما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى. والدثور لازم للصورة والمادّة. ولا جائز أن تكون للطبيعة جهة ثبات واستمرار بنفسها من حيث هي تكون بها مستندة إلى القديم؛ كيف والأمر التجددي البحت لا بقاء له أصلاً، فضلاً عن كونه قديمًا. ولا جائز أيضًا أن يكون ثباتها وقدمها باعتبار ماهيتها الكلية؛ كيف والماهيّات ليست جاعلة ولا مجعولة، فلا عبرة باستمرارها. فإذًا الحق في ذلك ما ذكره أستاذنا، موافقًا لمرموزات المتقدّمين وتصريحاتهم، وهو ما نذكره فاسمع:

أصل

إن لكل طبيعة حقيقة عقلية عند الله تعالى، موجودة في علمه سبحانه، بها بقاؤها وثباتها وتقوّمها ووجودها. وهي، بحقيقتها العقلية، لا تحتاج إلى مادّة واستعداد

وحركة وزمان. ولها شؤونات متعاقبة متصلة واحدة في علم الله. وإذا نظرت إلى كثرة شؤونها الحادثة المتجددة وجدت كلاً منها موجودًا في وقت، محتاجًا إلى قابل مستعد يتقدم عليه زمانًا. وذلك القابل، من حيث كونه بالقوة، أمر عدمي لا يحتاج إلى علّة معيّنة؛ لكونه بمعنى عدم شيء ما عن شيء ما، فيكفي في حصوله وجود صورة ما، مطلقة، تكون القوّة قوّة لها، على كمال ما من الكمالات. ومن حيث استعداده الخاص القريب، يفتقر إلى صورة معينة هي جهة استعداده وقوته القريبة من الفعل؛ فإذا خرج من هذه القوّة القريبة إلى الفعل الذي يقابلها وجب أن تبطل صورته السابقة بلحوق صورته اللاحقة، لعدم إمكان الاجتماع بينهما، كما تبطل صورة النطفة إذا حدثت صورة الحيوان، وهكذا كلّ صورة تتجدد بانقضاء سابقتها وتبطل بحدوث عاقبتها، على نعت الاتصال التجددي.

وأما اختصاص كلّ صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي فليس ذلك بأمر زائد على هويته، حتى يرد السؤال في لميته. ونزيدك بيانًا وبرهانًا من كلامه.

وصل

قد ثبت أن الجسم والجسماني لا يكونان لذاتيهما علّة فاعلية لشيء؛ فإذًا جميع الصفات الطبيعية، كالحركة وغيرها، يجب أن يكون وجودها من لوازم وجود الطبيعة، من غير تخلّل جعل بين الطبيعة وبينها؛ فلا بدّ وأن يكون في الوجود مبدأ أعلى من الطبيعة يفعل الطبيعة ولوازمها. فتكون الطبيعة وآثارها الذاتية، كالحركة للفلك مثلاً، معين في الوجود والحدوث والبقاء؛ غاية الأمر أن فيض الوجود يمر من المبدأ على الطبيعة أولاً، وبواسطتها على صفاتها الذاتية؛ فالأوضاع المتجددة للفلك تجددها تابع لتجدد الطبيعة الفلكية؛ وكذا الاستحالات الطبيعية والحركات الكمية الطبيعية التي في العنصريات البسائط والمركّبات. ونزيدك من إفاداته.

وصل

قد ثبت أن تشخّص كلّ شيء إنّما هو بوجوده، وأن الزمان والوضع والكم والأين وغيرها من العوارض لوازم للشخص وعلامات له؛ فكلّ شخص جسماني

تتبدل عليه هذه العوارض (كلاً أو بعضًا) فتبدلها تابع لتبدّل الوجود، بل هو عينه بوجه؛ فإن وجود الطبيعة الجسمانية يحمل عليه بالذات أنه الجوهر المتصل الوضعي المتكمّم الزماني المتحيّز لذاته؛ فتبدّل الأوضاع والأزمنة والأيون والمقادير يوجب تبدّل الوجود الشخصي للجوهر الجسماني. وهذه هي الحركة في الجوهر الشخصي؛ إذ وجود الجوهر جوهر، كما أن وجود العرض عرض.

وهذا هو البرهان على تجدد الطبيعة.

وقد تقرّر أن كلّ متحرّك فهو مفتقر إلى محرك آخر غير ذاته؛ لكن المتحرّك بنفسه لا يفتقر إلى ما يحرّكه، وإلا لزم تخلل الجعل بين الشيء ونفسه، إذ لا يمكن أن يكون له وجود غير هذا الوجود – وهو كونه متحرّكًا –، بل يفتقر إلى محرّك يعطي وجوده ويجعل ذاته المتحرّكة، جعلاً بسيطًا. وذلك المحرّك المقوّم يجب أن يكون أمرًا ثابتًا مفارقًا عن المادّة ولواحقها؛ وإلا لعاد الكلام، فيتسلسل؛ وما سوى العقل ليس كذلك، لأنّ النفس -بما هي نفس – حكمها حكم الطبيعة في تجددها؛ فيكون مقوّم كلّ طبيعة جوهرًا مفارقًا، نسبته إلى جميع أفراد النوع من الطبيعة ومراتبها وحدودها نسبةً واحدة، فهو المقوّم لوجود تلك الأفراد، والمحصّل لنوعها، والمقيم للمادّة باشتراك الطبيعة، والمكمّل لجنسها نوعًا طبيعيًا فتكون صورتها المفارقة.

وهذا هو البرهان على ثبات الطبيعة.

وأيضًا لا بدّ في الحركة من بقاء الموضوع ثابتًا مع تبدل خصوصيات الحركة، ووحدة المادّة جنسية، فلا بدّ من واحد ثابت ينحفظ به أصل الطبيعة وسنخها مع تبدّل خصوصياتها؛ فالطبيعة تنتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلاني، وجوهر متجدّد مادي، فلا محالة تكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر الثابت اتحادًا معنويًا تكون ذاتها ذاته، وفعلها فعله؛ مع كونه عقليًا، وكونها حسيّة.

وصل

فكلّ شخص جوهري له طبيعة سيّالة متجددة غير مستقر الذات. وله أيضًا أمر عقلي ثابت مستقر باق أزلاً وأبدًا في علم الله سبحانه، ببقاء الله لا بإبقاء الله إياه؛ فإن بين المعنيين فرقانًا. وذلك الأمر العقلي رب الطبيعة وسببها الفاعلي، والله سبحانه رب الأرباب ومسبّب الأسباب. ونسبة ذلك الأمر إلى الطبيعة نسبة

الروح الإنساني، من حيث ذاته إلى الجسد؛ فإن الروح الإنساني لتجرّده من حيث الذات، باق، وطبيعة الجسد أبدًا في التجدد والسيلان والذوبان؛ وإنّما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال. والخلق لفي غفلة عن هذا، ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[1].

فالطبيعة وجود دنيوي بائد داثر لا قرار له، والعقل وجود ثابت عند الله غير داثر، لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء ويتغير في علمه تعالى وتقدّس: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ﴾[2].

وصل

وإذ لا مناسبة بين الثابت المحض والمتجدّد إلا بمتوسط ذي جهتين، فلا يمكن تأثير العقل في الطبيعة المعينة إلا بتوسط أمر كذلك، وهو النفس؛ لأنّ ذاتها مجردة، وفعلها ماديّ؛ فالنفس واقعة بين العقل والطبيعة؛ فذاتها عقل وفعلها طبيعة. وهكذا ذات الطبيعة نفس وفعلها جسم. ثم ما يلحق الجسم بواسطة حركاتها الطبيعية ونسبة كلّ عال إلى سافله كنسبة الصورة الجسمية إلى المادّة؛ وتلازمهما كتلازمهما بعينه؛ والله سبحانه وراء الكلّ، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [3].

قال بعض الحكماء الأوائل: «لما كان من شأن الجسم أن يتفرق ويتقطع فلا يجوز أن يكون هو علّة لوحدانية ذاته واتصالها، فلو لم يكن له نفس تحفظ وحدانيته واتصاله لم يثبت على حال واحد. وأما العقل الصرف فنسبته إلى جميع أشخاص النوع واحدة. ولا بد لكل شخص من حافظ لوحدته واتصاله، فهو إذًا ليس إلا النفس.

وأيضًا لو لم تكن القوّة النفسانية موجودة في أشخاص الأجرام – ومن طبيعتها السيلان والفناء – لبادت إذًا وهلكت، إذ لا بدّ للعقل الصرف من جهات، ليتخصّص بالنسبة إلى الجزئيات، وليست سوى الأنفس.

وأيضًا الأرض التي هي أكثف الأجسام وأبعدها عن ينبوع الوجود والحياة تنمو

(١) سورة ق، الآية ١٥.
(٢) سورة النحل، الآية ٩٦.
(٣) سورة الأنعام، الآية ١٨.

وتنبت الكلأ وتنبت الجبال، فإنها نبات أرضي، وفي داخل الجبال حيوانات كثيرة ومعادن، فلو لم تكن ذات نفس لما فعلت هذه الأفاعيل العجيبة، إذ النفس الأرضية هي التي تتحرك في الجوهر، فتصير نفسًا نباتية».

وصل

فظهر أن لكل شيء ملكوتًا؛ وأن لكل شهادة غيبًا؛ وما من شيء في هذا العالم إلا وله قوّة روحانية من عالم آخر، وهي المسمّاة في لسان الشرع بالملك. ولكل شيء حياة باعتباره، وتسبيح لصانعه عزّ وجلّ به: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[1].

قال بعض أهل المعرفة: خلق الله الخلق ليسبّحوه فأنطقهم بالتسبيح له والثناء عليه والسجود له فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كلّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾[2]. وقال أيضًا: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾[3]. وخاطب بهاتين الآيتين نبيّه الذي أشهده ذلك ورآه فقال: «ألم تر» ولم يقل «ألم تروا»، فإنا ما رأيناه، فهو لنا إيمان، ولمحمد عيان؛ فأشهده سجود كلّ شيء وتواضعه لله. وكلّ من أشهده الله ذلك ورآه دَخَلَ تحت هذا الخطاب. وهذا تسبيح فطري وسجود ذاتيّ عن تجلٍ تجلّى لهم فأحبّوه، فانبعثوا إلى الثناء عليه من غير تكليف، بل اقتضاء ذاتيّ وهذه هي العبادة الذاتية التي أقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق الذي يستحقه.

ثم ذكر آيات أخر. ثم قال: كلّ ذلك يدل على أن العالم كله في مقام الشهود والعبادة، ألا كلّ مخلوق له قوّة التفكر، وليس إلا النفوس الناطقة الإنسانية والحيوانية خاصة من حيث هياكلهم، فإن هياكلهم كسائر العالم في التسبيح له والسجود؛ فأعضاء البدن كلها مسبّحة ناطقة، ألا تراها تشهد على النفوس المسخّرة لها يوم القيامة من الجلود والأيدي والأرجل والألسنة والسمع والبصر وجميع القوى. فالحكم لله العلي الكبير.

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٤٤.
(٢) سورة النور، الآية ٤١.
(٣) سورة الحج، الآية ١٨.

فصل

وليعلم أن الله سبحانه إنّما يصب سجال الفيض ورشح الجود في فضاء الوجود وعرصة الشهود أبدًا صبة واحدة؛ فلا يزال يبدع ويصنع ويفعل ويجعل، لا على السيلان ولا على الاستيناف، بل على القرار والثبات، لا في زمان ولا آن ولا حيّز ولا مكان ولا عن مادّة ولا من شيء أصلاً؛ وإنّما التقدّم والتأخر والتجدد والتصرّم والاستعدادات المادية يقع في حدوثها الزماني، وظهورها في ظرف الزمان فحسب. والباري سبحانه اخترع المادّة وذا المادّة جميعًا في أوسع من الزمان، يقال له الدهر، لا من شيء، بل بعد العدم الصريح والليس الصرف. فكما أن ذاته سبحانه وصفاته الحقيقية وشؤونه الذاتية وأسماءه الحسنى متقدّسة عن التغير، كذلك يتعالى قوله وفعله وأمره عن التغير، كما قال: ﴿**وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر أو هو أقرب**﴾[1]. لكن بعض الموجودات، كالزمان الذي هو ظرف المتغيرات، والحركة التي ماهيتها الحدوث بعد الحدوث، لذاته متغير، لا بتغير عارض لنفسه. فالزمان والحركة بهويتهما الامتداديتين غير القارتين صدرا من الحق الفياض - فيضه واحدة بلا زمان، بل من كتم العدم الصريح -، إلى الوجود، في نفس الواقع وظرف الدهر، مرة واحدة دهرية، لا دفعة واحدة آنية، فإن الآن طرف الزمان، وحصوله بعد حصول الزمان، فكيف يكون جعله فيه؟ وحصول الزمان أيضًا بعد حصول أصول الموجودات وعظائمها، ودعائمها، فكيف يكون جعل الموجودات كلها في زمان أو آن؟

فوجود المبدعات إنّما هو أصل في الواقع، وحصول الكائنات في أوقاتها الخاصة التي هي أجزاء الزمان الموجود، كله بامتداده في نفس الدهر دفعة واحدة فالتغيرات والتعاقبات بين الزمانيات بسبب امتداد الزمان الذي هو بذاته متجدد وبحسب مقايسة بعضها إلى بعض، لا بالنسبة إلى من يتعاظم عن الوقوع في التغير فجفاف القلم بالنسبة إلى الواقع وظرف الدهر، وتجدد الشؤون في أجزاء الزمان وبمقايسة بعض الزمانيات إلى بعض، لا أن الصنع والتكوين في حد من امتداد موجود أو مفروض، والفراغ والتعطيل في سائر الحدود منه، بل الإفاضة واحدة من الحق، ومتعددة بالإضافة إلى الخلق. فالشأن في قوله سبحانه: ﴿**كلّ يوم هو في شأن**﴾[2] شأن

(١) سورة القمر، الآية ٥٠.

(٢) سورة الرحمن، الآية٢٩.

يبديه، لا شأن يبتديه.

قال بعض أهل المعرفة: اعلم أن إمداد الحق وتجلياته واصل إلى العالم في كلّ نفس، وفي التحقيق الأتم ليس إلا تجلٍ واحد يظهر له بحسب القوابل ومراتبها واستعداداتها تعيّنات، فيلحقه لذلك التعدد والنعوت المختلفة والأسماء والصفات، لا أن الأمر في نفسه متعدد، أو وروده طارئ ومتجدد. وإنّما التقدم والتأخر وغيرهما من أحوال الممكنات توهم التجدد والطريان. والتقيّد والتغير ونحو ذلك كالحال في التعدد، وإلا فالأمر أجلّ من أن ينحصر في إطلاق أو تقييد أو اسم أو صفة أو نقصان أو مزيد.

وهذا التجلي الأحدي المشار إليه ليس غير النور الوجودي، ولا يصل من الحق إلى الممكنات، بعد الاتصاف بالوجود وقبله، غير ذلك، وما سواه فإنّما هو أحكام الممكنات وآثارها يتصل من بعضها بالبعض حال الظهور بالتجلي الوجودي الوحداني المذكور.

ولما لم يكن الوجود ذاتيًا لسوى الحق، بل هو مستفاد من تجليه، افتقر العالم في بقائه إلى الإمداد الوجودي الأحدي مع الآنات من دون فترة ولا انقطاع إذ لو انقطع الإمداد المذكور طرفة عين لفني العالم دفعة واحدة، فإن الحكم العدمي لازم للممكن، والوجود عارض له من موجده.

قال: ولما كان هذا الخلق من جنس ما كان أولاً التبس على المحجوبين، ولم يشعروا التجدد وذهاب ما كان حاصلاً بالفناء في الحق، لأنّ كل تجلٍ يعطي خلقًا جديدًا ويغني في الوجود الحقيقي ما كان حاصلاً.

ويظهر هذا المعنى في النار المشتعلة من الدهن والفتيلة فإنه في كلّ آن يدخل منهما شيء في تلك النارية ويتصف بالصفة النورية، ثم تذهب تلك الصورة بصيرورتها هواء.

هكذا شأن العالم بأسره، فإنه يستمد دائمًا من الخزائن الإلهية فيفيض منها ويرجع إليها.

وصل

فإذًا ما أسهل عليك أن تتيقّن أن وجود العالم عن الباري ليس كوجود الدار عن البنّاء، ولا كوجود الكتابة عن الكاتب، الثابتة العين المستقلة بذاتها، المستغنية عن الكاتب بعد فراغه، بل كوجود الكلام عن المتكلم، إن سكت بطل الكلام، بل

كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات، ما دامت الشمس طالعة، فإن غابت الشمس بطل الضوء من الجو، لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته. وكما ان الكلام ليس جزء المتكلم، بل فعله وعمله بعد ما لم يكن، وكذا النور الذي في الجو ليس بجزء الشمس، بل هو انبجاس وفيض منها، فهكذا الحكم في وجود العالم عن الباري – جل ثناؤه – ليس بجزء من ذاته، بل فضل وفيض يتفضل به ويفيض. إلا أن الشمس لم تقدر أن تمنع نورها وفيضها، لأنها مطبوعة على ذلك، بخلافه سبحانه، فإنه مختار في أفعاله بنحو من الاختيار، أجلّ وأرفع مما يتصوره العوام، واشد وأقوى من اختيار مثل المتكلم القادر على الكلام، إن شاء تكلم وإن شاء سكت، فهو سبحانه إن شاء أفاض جوده وفضله وأظهر حكمته، وإن شاء أمسك. ولو أمسك طرفة عين عن الإفاضة والتوجه لتهافتت السماوات، وبادت الأفلاك، وتساقطت الكواكب، وعدمت الأركان، وهلكت الخلائق، ودثر العالم وفني دفعة واحدة، بلا زمان، كما قال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولاَ وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾[1].

(١) سورة فاطر، الآية ٤١.

الباب السابع

في الحركة والزمان والمكان وما يتبعها
وفيه معرفة الأزل والأبد

وأن الله سبحانه منزّه عن الحركة والزمان

وكذا العالم من حيث المجموع

أصل

كلّ ما له جهتا قوّة وفعل فله من حيث كونه بالقوة، أن يخرج إلى الفعل بغيره، وإلا لم تكن القوّة قوّة. وهذا الخروج إمّا بالتدريج أو دفعة، والأول معنى الحركة، ويقابله السكون تقابل العدم والملكة.

ثم الحركة، لكونها صفة، لا بدّ لها من قابل، ولكونها حادثة، بل حدوثًا، لا بدّ لها من فاعل، ولا بدّ من أن يكونا متغايرين، لاستحالة كون الشيء فاعلاً وقابلاً، فعلاً وقبولاً تجدديين، وكون معطي الكمال قاصرًا عنه. فالمحرّك لا يحرّك نفسه، بل شيئًا لا يكون في نفسه متحركًا، فتكون حركته بالقوة. فقابل الحركة أمر بالقوة، وفاعلها أمر بالفعل (إمّا من هذه الجهة، وإمّا من كلّ جهة)، ولا محالة تنتهي جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كلّ وجه، دفعًا للدور والتسلسل كما أن جهات القوّة ترجع إلى أمر بالقوة من كلّ وجه إلا كونه بالقوة، دفعًا لهما.

أصل

للحركة معنيان: أحدهما توسط الشيء بين المبدأ والمنتهى، بحيث أي حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله إليه ولا بعده فيه. وهو صفة واحدة شخصية غير متبدلة بتبدل حدود التوسط، لكن، بواسطة نسبته إلى حدود المسافة غير المتناهية بالفرض، مما يقبل انقسامًا بغير نهاية، بالفرض، إذ له حدود بالقوة من جهة اتصال موافاة حدود المسافة، فهو مستقر بحسب الذات غير مستقر بحسب النسبة إلى تلك الحدود.

وكما أن كلّ حد في المسافة المتصلة، وكلّ نقطة في الخط بين طرفيه لا تكون

بالفعل، ولكن بالقوة، فكذلك كلّ كون من هذه الأكوان لا يكون إلا بالقوة. فهذا المعنى من الحركة وجود بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل، ويسمى بالحركة التوسطية.

والثاني ما يحصل من هذا بسبب استمرار ذاته واختلاف النسبة إلى حدود المسافة. وهو أمر متصل منطبق على المسافة، منقسم بانقسامها، واحد بوحدتها يسمى بالحركة القطعية، والتوسطيّة كأنها فاعلة للقطعية.

مثال ذلك: النقطة المنتقلة، كرأس مخروط مماس بسطح يرسم بحركته وسيلانه على ذلك السطح خطًا، فقد تعرض للنقطة مماسة منتقلة يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط يفرض فيه نقط متوهمة ليس شيئاً منها فاعلةً له أو لأجزائه، بل متأخرة عنه.

ففي الحركة شيء كالخط المرسوم، وهو الحركة المتصلة القطعية، وشيء كالنقطة الفاعلة للخط، وهو الحركة التوسطية، وأشياء كالنقط المفروضة فيه، التي لم تفعله، بل تأخرت عنه، وهي الأكوان المفروضة حسب انفراض حدود المسافة.

وقد ثبت أن الزمان مقدار الحركة، ففيه أيضًا شيء كالراسم، يقال له «الآن السيال»، وشيء كالمرسوم، يقال له «الزمان المتصل»، وأشياء كالحدود والنهايات، يقال لكل منها «الآن»، بالمعنى الآخر.

وكلّ من الأمور الثلاثة في كلّ واحد من الأشياء الثلاثة ينطبق على نظيريه في الآخرين، وليس الباقي مع المتحرك إلا الواحد المستمر من كلّ منها، ضرورة أنه لا يكون مع المنتقل خط المسافة، إذ قد خلفه، ولا الحركة بمعنى القطع، فقد انقضت، ولا الزمان المتصل، فقد مضى، فإذًا إنّما يكون معه من القطع التوسط، ومن المسافة النقطة أو ما في حكمها، ومن الزمان الممتد ذلك الآن.

والمتحرك، من حيث إنّه متحرك، حاله بعينها حال الحركة في تحقق الأمور الثلاثة فيه، فإنه من حيث إنّه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها مع استمرار مبدأ لنفسه من حيث إنّه قد انتقل إذ هو بهذا الاعتبار كأنه شيء ممتد منطبق على المسافة ونفسه من حيث إنّه وصل إلى حد مبدأ لنفسه من حيث إنّه قطع المسافة إلى ذلك الحد.

وصل

فللحركة وجود ضعيف تدريجي، بعضه سابق وبعضه لاحق، وليس موجوديتها في الخارج إلا تحقق حدها فيه وصدقها على أمر، كوجود الإضافات وأما حضورها الجمعي فليس إلا في الذهن. والحركة بمعنى التوسط، وإن كان لها إبهام بالقياس إلى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل، إلا أنها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع، ووحدة المسافة، ووحدة الزمان، والفاعل المعين، والمبدأ الخاص، والمنتهى الخاص، ويكفيها هذا القدر من التعين لضعف وجودها. ونسبة تلك الحصولات إلى التوسط المستمر نسبة الجزئيات إلى الكلي، ونسبتها إلى معنى القطع المتصل نسبة الأجزاء والحدود إلى الكلّ، وكلا المعنيين ذو حظ من الوجود وإن كان ضعيفًا.

أصل

الحركة لا تقع في الآن، وإلا يلزم أن يكون بإزائه جزء غير متجزىء من المسافة، لتطابقهما، وقد ثبت استحالته بالبراهين. فكلّ آن يفرض في أثناء الحركة لا يتصف الجسم فيه بالحركة ولا بالسكون، لأنّ تقابله معها تقابل العدم والملكة، ولاتصال الحركة. ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع عنهما، لأنّ الحركة في الآن أخص من اللاسكون ومما يساويه، فانتفاؤها لا يستلزم انتفاء ما يساويه، لتحققه بالحركة، لا في الآن.

والحاصل أن الآن إن أخذ ظرفًا للاتصاف فالجسم يتصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان، لا فيه، وإن جعل ظرفًا لوقوع الحركة والسكون فلا يقع شيء منهما فيه، ولا يلزم خلو الموضوع عن الاتصاف بهما.

أصل

الحركة إمّا ذاتيّة أو عرضيّة. والذاتية ما تكون القوّة المحرّكة فيه موجودة في المتحرك. وهي إمّا إرادية أو طبيعية أو قسرية أو تسخيرية.

وذلك لأنّ القوّة المحركة إمّا غير مستفادة من خارج، أو مستفادة منه، وعلى الأوّل إمّا مع شعور أو لا معه، وعلى الثاني إمّا على سبيل الإعداد، أو الفاعلية فالأوّل هي الإرادية، كحركة الأفلاك والحيوانات، والثاني هو الطبيعية، كحركة العناصر والنباتات، والثالث هو القسرية، كحركة الحجر المرمي إلى فوق، والشجر إلى اليمين والشمال بالريح، والرابع هو التسخيرية، كحركة المواد والأجساد بما هي مادّة وجسد، لا بما هي محصّلة أنواعًا بحركات ما فيها من الصور والطبائع والنفوس، وكانفعال السافل من العالي.

والعرضية ما يقابل الذاتية، كحركة المحمول.

وقد يتركب بعض هذه مع بعض، فتختلف بالاعتبار، كحركة النبات، فإنها تسخيرية وطبيعية، باعتبارين.

أصل

الفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور، لكن مع انضمام ميلٍ قسري إليها، فيكون القاسر علّة معدة له. ولو كان القاسر فاعلاً للحركة القسرية، أو للميل القسري، لانتفى كلّ منهما بانتفائه، وليس كذلك.

وأما الحركة الإرادية والتسخيرية ففاعلهما النفس، باستخدام الطبيعة السارية التي أحدثتها في الجسم، أعني القوّة المحرّكة للعضلات والأوتار والرباطات فإن تلك القوّة هي بعينها طبيعة تلك الأعضاء والآلات جعلت مطيعة للنفس، بعد تحقق التخيل والإرادة والشوق، ومعلوم بالوجدان أن الأمر المميل للجسم والصارف له، من مكان إلى مكان، أو من حال إلى حال، لا تكون إلا قوّة فعلية قائمة به، وهي المسمّاة بالطبيعة، فالطبيعة هي المميلة القريبة إياه.

وهذه الطبيعة غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأمشاجه بالعدد، فإن تسخير النفس لهذه ذاتيّ، لأنها قوّة منبعثة من ذاتها، ولتلك قسري، ولهذا يقع الإعياء والرعشة بسبب عصيانها عن طاعتها أحيانًا.

فللنفس طبيعتان مقهورتان: إحداهما مطاوعة لها والأخرى مكرهة.

فثبت أن الفاعل المباشر لجميع الحركات هو الطبيعة، إلا أنه في الطبيعة طبيعة

مطلقة مجبولة، وفي القسرية طبيعة مقسورة، وفي الإرادية والتسخيرية طبيعة مسخّرة. والكل ما تستخدمه القوّة العقلية المفارقة، طاعة لله تعالى، إذ كما أنها تقيم كلاً من الصورة والمادّة بالأخرى أو معها، كذلك لها مدخل في إقامة كلّ ما يلزمهما من الاستحالات والحركات وغيرهما.

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة، كما أن الزمان شخص روحه الدهر. والطبيعة بالقياس إلى النفس، بل العقل، كالشعاع من الشمس، يتشخّص بتشخّصها.

أصل

لا بدّ في كلّ حركة (في أي مقولة وقعت)، أن يكون الموضوع فيها ثابتًا بوجوده وتشخّصه، وتتبدل عليه أفراد تلك المقولة، يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر، مخالفة نوعية أو صنفية.

إلا أنه يكفي في بقاء الموضوع انحفاظ وحدته الشخصية، بوحدة عقلية فاعلية نورية - كالعقل المدبّر المعتني بكلاءة الشخص وحفظه في مراتب التطورات والتقلبات في النشآت -، أو بوحدة إبهامية قابلية، كوحدة المادّة الأولى، فإنها يكفي في تشخصها وجود صورة ما، وكيفية ما، وكمية ما، وأين ما، إلى غير ذلك من الأعراض، ويجوز التبدل له في خصوصيات كلّ منها.

فهذه الأفراد غير المتناهية إنّما توجد بوجود واحد اتصالي، له حدود غير متناهية بالقوة، بحسب حدود مفروضة فيه، ففيه وجود أنواع بلا نهاية، بالقوة لا بالفعل، وبالمعنى لا بالوجود.

وهذا الوجود الواحد المتصل مع وحدته وتشخّصه، حيث إن الوجود إنّما يتشخّص بذاته، يندرج تحت أنواع كثيرة، وتتبدّل عليه معاني ذاتيّة وفصول منطقية، حسب تبدله في شؤونه وأطواره. فهو - مع وحدته واستمراره - بعينه وجود متجدّد منقسم إلى سابق ولاحق وناقص وكامل، وله بعينه أبعاض وأفراد بعضها حادث وبعضها آتٍ، ولكلٍ من أبعاضه المتصلة حدوث في وقت معين وعدم في غير ذلك، قبله أو بعده.

أصل

ليست الحركة عبارة عن تغير حال المقولة المعيّنة، فإن معنى التسوّد مثلاً ليس أن سوادًا واحدًا يشتد، حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد. كيف، وذات الأوّل في نفسها كانت ناقصة، والزائدة ليست بعينها الناقصة؟

وليس لأحدٍ أن يقول: ذات الأوّل باقية، وينضم إليه شيء آخر.

فإن الذي ينضم إليه، إن لم يكن سوادًا، بل يكون شيئًا آخر، فما اشتد السواد في سواديته، بل حدثت فيه صفة أخرى، وإن كان الذي ينضم إليه سواد آخر، فيحصل سوادان في محل واحد، بلا امتياز بينهما في الحقيقة أو المحل أو الزمان، وهو محال، وكذا اتحاد الاثنين منهما، فليس ذلك إلا بانعدام ذات الأوّل وحصول سواد آخر أشد منه.

وكذا الكلام في الحركة الكمية بعينه، فإن المقدار الأوّل ينعدم بالكلية ويوجد مقدار آخر زائد أو نقص، والعبرة ببقاء الأمر العقلي والمادّة المبهمة.

أصل

الحركة قد تكون في الكم، كالنمو والذبول، والسمن والهزال، والتخلخل والتكاثف.

وقد تكون في الكيف، كتسخّن الماء وتبرّده، وكانتقال الجسم من البياض إلى السواد على التدريج، وتسمّى استحالة.

وقد تكون في الأين، كانتقال الجسم من أين إلى آخر تدريجًا، ويسمّى نقلة.

وقد تكون في الوضع، كحركة الكرة في مكانها، فإن بها تختلف نسب أجزائها بعضها إلى بعض وإلى الأمور الخارجة على التدريج. وقد تكون في الجوهر كما مضى في بيان تجدد الطبيعة.

ومما يدل عليه أيضًا استكمالات النفس الإنسانية، من لدن كونها جنينًا بل منيًا إلى غاية كونها عقلاً بالفعل وما هو فوقه.

فإن الذهن الصافي والقلب السليم يحكم بأن التفاوت بين الجنين والطفل الجاهل الناقص، وبين الشيخ الحكيم والولي، ليس بأمور عرضيّة زائدة على جوهرية كل من هذين، حتى لو فرض زوالها لم يتغير في تجوهره الحقيقي شيء.

وأيضًا، لو كان حصول كلّ من الصورة الواردة عليه، من المنوية والنباتية والحيوانية والإنسانية دفعيًّا بلا تدرج في الاشتداد والاستكمال، بل بحسب فساد وكون، للزم تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين فعله إلى الآخر، وهذا غير جائز في الأفعال الطبيعية، بل إنّما جاز في الصناعات الاختيارية التي تكون بالقصد والروية.

ومما يدل على الحركة الجوهرية أيضًا انقلاب الصورة النوعية من المائية إلى الهوائية، عند ورود الحرارة الشديدة عليها المضعّفة للمائية قليلاً قليلاً بالتدريج حتى يقرب طبيعة الماء إلى طبيعة الهواء، وانتقصت مائيته حتى صار هواء، إذ لو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء - حتى يكون أسخن الأفراد المائية، وأبرد الأفراد الهوائية -، لكان الانتقال للمادّة من الصورة المائية إلى الصورة الهوائية بلا جامع، فيلزم إمّا تتالي الآنين، أو خلو المادّة عن الصور في آن واحد، وكلاهما مستحيل.

والسر في ذلك ما دريت أن الوجود مما يشتد ويضعف، دون الماهيّة، وأن مبادئ الآثار هي وجودات الأشياء، لا ماهيّاتها، والوجود ما لم يتغير في قوته وضعفه لا يمكن أن يختلف أثره في القوّة والضعف.

لكن كلّ تضعف أو اشتداد لا يوجب أن يتغير به حد الماهيّة في جواب ما هو، إنّما التدرج في أحدهما مما ينتهي إلى حيث يتغير جواب ما هو دفعة.

ومن هنا اشتبه الأمر على الجمهور، فزعموا أن الانقلاب دفعي والاستحالة تدريجية، فأنكروا الحركة في الصورة، وأثبتوها في الكيفية، وليس الأمر كذلك، بل الاستحالة لا تخلو عن الكون والفساد، إلا أن الاستحالة محسوسة في الأكثر، والتفاوت في الوجود والحركة في الجوهر غير محسوسين إلا في الأقل. ولا يلزم من ذلك وجود أنواع بلا نهاية بالفعل بين جوهر وجوهر، بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة - كما نبّهنا عليه -، على قياس الاشتداد الكيفي والكمّي، من غير فرق.

أصل

وأما بقية المقولات، فلا تقبل الحركة إلا بالعرض؛ أمّا الإضافة فإنها إن كانت عارضة لمقولة فيها الحركة فهي متحرّكة بتبعيتها وإلا فلا؛ فإن الماء إذا تحرك في السخونة فقد انتقل من الأشد إلى الأضعف، أو بالعكس، على التدريج بالتبعية؛ وكذا الانتقال من الأعلى إلى الأسفل، تابع للانتقال من أين إلى أين؛ والانتقال الكمّي؛ ومن الأشرف في الوضع إلى الأخس فيه للانتقال الوضعي.

وأما الملك فتبدّل الحال فيه إنّما هو أولاً في الأين؛ فإن الحركة أولاً في العمامة بحسب الأين ثم في التعمّم، وفي السلاح ثم في التسلّح؛ فالحركة فيه بالعرض، لا بالذات.

وأما المتى فإن وجود الحركة للجسم إنّما هو بتوسطه؛ فإن كلّ حركة إنّما تكون في المتى، فلو كان فيه حركة لكان للمتى متى آخر، وهو محال.

وكذلك أن يفعل وأن ينفعل ليس فيهما حركة؛ لأنّ الحركة خروج عن هيئة قارة إلى هيئة قارة، لأنها لو كانت عن هيئة غير قارة لما كانت خروجًا عنها وتركًا لها، بل إمعان في تلك الهيئة؛ مثلاً: إن كانت الحركة من التسخّن إلى التبرّد، وكان الجسم في حال تسخنه يتبرّد، فإنه لم يخرج عن التسخن، حتى يكون قد تحرّك في مقولة أن ينفعل، فإن كان قد ترك التسخن فالحركة في غير مقولة أن ينفعل.

وأيضًا لو كان في مقولة المتى حركة للزم أن يكون له في كلّ آن يفرض من زمان حركته فرد من أفراده كسنة أو شهر أو غير ذلك، مع أن الآن طرف لأفراده.

وعلى هذا القياس حكم المقولتين الأخريين، إذ أُخذ في مفهوميهما التدرج وعدم الاستقرار، فإنهما التأثير والتأثر على نهج التجدد الاتصالي، فالانتقال فيهما دفعي، ليس على سبيل الحركة.

وأما ازدياد الحركة في الكيف أو الكم أو غيرهما، شدة وسرعة، ازديادًا تدريجيًا، فليس هو الحركة في أن ينفعل، حتى يكون سلوكًا من انفعال ضعيف إلى انفعال شديد على التدريج؛ لأنّ هذا السلوك، - وإن كان سلوكًا واحدًا وانتقالاً متصلاً، بحسب الحس -، لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة في سلوك يوجد فيه مرتبة واحدة من السرعة، باقية مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع الكلّ فيه؛ فالانتقال

من السرعة إلى سرعة أخرى أشد منها ليس شيئًا فشيئًا، وإن كان أصل السلوك تدريجيًّا.

أصل

الحركة إمّا سريعة؛ وهي التي تقطع مسافة أطول في الزمان المساوي أو الأقصر، أو مسافة مساوية في زمان أقل. وإما بطيئة؛ وهي ما يقابلها. والبطوْ ليس لتخلّل السكنات؛ وإلّا لكانت نسبة السكنات المتخلّلة بين حركات الفرس الذي يقطع خمسين فرسخًا (مثلاً) في يوم واحد، إلى حركاته كنسبة فضل حركات الشمس في ذلك اليوم، إلى حركات الفرس؛ لكن فضل تلك الحركات أزيد من حركاته، فسكنات الفرس أزيد من حركاته مع أنّا لا نحس بشيء من سكناته.

أصل

الحركة لا تخلو عن حدّ مّا من السرعة والبطء؛ لأنّ كلّ حركة إنّما تقع في شيء ما، يتحرّك المتحرّك فيه، مسافة كانت أو غيرها، في زمان ما؛ وقد يمكن أن يتوهم قطع تلك المسافة، أو يجري مجراها، بزمان أقل من ذلك، فتكون الحركة أسرع من الأولى، أو بزمان أكثر، فتكون أبطأ منها.

والمراد من السرعة والبطء شيء واحد بالذات، وهو كيفية واحدة قابلة للشدة والضعف، وإنّما يختلفان بالإضافة العارضة لهما؛ فما هو سرعة بالقياس إلى شيء، هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر.

أصل

لما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية، وكانت الطبيعة التي هي مبدؤها نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدة، كان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعًا؛ لعدم الأولوية. فاقتضت أولاً أمرًا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم أو الكيف أو الوضع أو

غير ذلك، وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه؛ ثم اقتضت بحسبه الحركة؛ وذلك الأمر هو الميل.

وهو محسوس في الحركة الأينية، يحسّه الممانع، ويوجد مع عدم الحركة أيضًا، كما نجده من الزق المنفوخ فيه إذا حبسناه بأيدينا تحت الماء، وكما نجده من الحجر إذا أسكناه[1] في الهواء. فلا يحتاج إثباته فيها إلى مزيد بيان.

وكذا في الحركة الكميّة؛ لأنها مستلزمة للأينية، إذ لا بدّ للنامي والذابل من وارد يتحرّك إليه، أو خارج يتحرك منه[2].

وأما الوضعية؛ فلأن أجزاء المتحرّك بتلك الحركة تخرج عن أمكنتها، فاستدعت ميلاً ومدافعة.

وكذا الحركة الكيفية إذا كانت طبيعية؛ فإنها لما كان منشأ التبدّل فيها حينئذ هو المتحرّك، فقد أخرج نفسه من كيفية أخرى، فله مدافعة من الكيفية الثانية، وهي المراد بالميل فيها.

وكذا الكلام في الحركة الجوهرية.

أصل

كلّ ما يقبل الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم البتة؛ وذلك لما سيأتي من أن كلّ جسم فله حيّز طبيعي، ولا يكون لجسم حيّزان طبيعيّان. فالصورة الكائنة لا تخلو إمّا أن تحصل في حيّزها الطبيعي، أو في حيّز غريب؛ وعلى الثاني يقتضي ميلاً مستقيمًا إلى حيّزها الطبيعي، وعلى الأوّل كانت قبل الفساد حاصلة في حيّز غريب، فكانت تقتضي ميلاً مستقيمًا إلى حيّزها الطبيعي.

---

(١) فالميل حالة تقتضي بحسبها الطبيعة حركة الجسم ذي الطبيعة إلى جهة أو وضع، ويختلف شدة وضعفًا حسب اختلاف ذلك الجسم في الكم والكيف والوضع وغيرها، تدبّر فيه.

(٢) وبالجملة: لا بدّ في الحركات الطبيعية من الميل، كما لا بدّ في الحركات الإرادية من الإرادة، فالميل في الحركات الطبيعية بمنزلة الإرادة في الحركات الإرادية، فتدبر.

أصل

لمّا كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما، كان منقسمًا إلى أقسامها:

فمنه ما يحدث من طباع المتحرّك؛ وينقسم إلى ما تحدثه الطبيعة، كميل الحجر عند هبوطه؛ وإلى ما تحدثه النفس، كميل النبات عند تبرزه من الأرض، وميل الحيوان عند اندفاعه الإرادي إلى جهة.

ومنه ما يحدث عند تأثير قاسر خارج من الجسم فيه، كميل السهم عند انفصاله عن القوس. وإنّما تختلف الأجسام، في قبوله والامتناع من ذلك، بحسب الأمور الذاتية وغيرها؛ والاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوّة الميل الطبيعي وضعفه، وهو أن يكون الأقوى بحسب الطبع - كالحجر العظيم -، أكثر امتناعًا من قبول القسري، والأضعف أقل امتناعًا. وما عدا هذا الاختلاف يكون بالأسباب الخارجة؛ وذلك ككون الأضعف أكثر امتناعًا، إمّا لعدم تمكّن القاسر منه، كالرملة الصغيرة؛ أو لعدم تمكنه من دفع الموانع، كالتبنّه؛ أو لتخلخله الذي لأجله تطرّق إليه الموانع بسهولة، كالريشة؛ أو لغير ذلك.

أصل

لما كان الميل هو السبب القريب للحركة، وكان من الممتنع أن يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معًا بالذات، لأنّ الحركة الواحدة تقتضي توجهًا إلى مقصد ما، ويلزمه عدم التوجه إلى غير ذلك المقصد، والحركتان المختلفتان معًا يلزمها التوجه وعدمه إلى كلّ واحد من المقصدين معًا، ويمتنع أن يقتضي الشيء شيئًا وعدمه معًا وكان الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل - سواء كانا مستقيمين أو مستديرين أو مختلفين، إلا أن يكون أحدهما بالعرض، كما تجتمع حركتان كذلك-، فإذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري، تقاوم السببان أعني القاسر والطبيعي؛ فإن غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة، حدث ميل قسري وبطل الطبيعي؛ ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معًا في إفنائه قليلاً ويقوى الطبيعي بحسب ذلك، ويأخذ الميل القسري في الانتقاص، وقوة الطبيعة في الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري، فيبقى الجسم عديم الميل؛

ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبًا بآثار الضعف الباقية فيها، ويشتد الميل بزوال الضعف، فيكون الأمر بين قوّة الطبيعة والميل القسري قريبًا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة.

أصل

الحركة لا تكون طبيعية إلا ويكون الجسم على حالة غير طبيعية، كأين غير طبيعي، أو وضع أو كم أو كيف كذلك. وبإزاء كلّ حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية لأنّ الجسم، إذا خلّي وطباعه، لم يكن له بد منها؛ فاقتضاء الحركة والسكون من الطبيعة بالحقيقة شيء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة، وهو استدعاء الحالة الطبيعية فقط؛ فإن كانت غير حاصلة، فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصلها، وإن كانت حاصلة، فهو بعينه يستلزم سكونًا. ومعناه أنه لا يستلزم حركة. فالجسم إذا وصل إلى الحالة الطبيعية يجب أن يبطل ميله إليه، ولم يكن له ميل عنه، فإذًا هو عديم الميل في هذه الحالة.

أصل

لا بدّ بين كلّ حركتين مختلفتين من سكون؛ وذلك لأنّ المبدأ القريب لتحرك الجسم من حد إلى آخر في المسافة – وهو الميل أو ما يجري مجراه –، يجب أن يكون معه، فالموصل له إلى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول، وهو آن الوصول، ولا امتناع في ذلك؛ إذ الميل ونحوه ليس كالحركة غير آني الوجود؛ بالضرورة. ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد، أو انعطف فلذلك الرجوع أو الانعطاف ميل آخر هو علّة قريبة له؛ لأنّ الميل الواحد لا يكون علّة للوصول إلى حد معين وللمفارقة عنه رجوعًا أو انعطافًا؛ والميل حدوثه في الآن؛ وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلاً بالفعل، لامتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين؛ فإذًا حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأوّل موصلاً بالفعل. وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنًا بالضرورة، وهو المطلوب.

وأما الحبة المرمية إلى فوق إذا نزلت بنزول جبل من فوقه، فحركته النزولية حركة عرضيّة، كحركة جالس السفينة؛ فلا ينافي سكونها الذاتي؛ فلا يلزم منه سكون الجبل.

أصل

قد ثبت أن الجهات بالطبع إمّا فوق، وهو المحيط وأما تحت وهو المركز. فالميل الطبيعي إمّا يتوخى الفوق وهو الخفة؛ ويختص بالنار والهواء –، وما غلبا أو أحدهما عليه من المركبات. وأما يتوخى السفل وهو الثقل ويختص بالأرض والماء وما غلبا أو أحدهما عليه وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها.

وأما الميل الذي في الحركة الوضعية المستديرة فلا يجوز أن يكون طبيعيًا لأنّ الميل الطبيعي هرب عن حالة منافرة إلى حالة ملائمة، فلا جرم إذا وصل المتحرك إلى تلك الحالة الملائمة استقر واستحال أن يعود بالطبع إلى ما فارقه. وما من حالة في الاستدارة إلا ويعود إليها المتحرك بل توجهه عنها هو بعينه توجه إليها وهو – رائد حائد – فلا يكون ذلك بالطبع.

وأيضًا فالطبيعة المحضة ليست مقاصدها وميولها إلا بحسب ما يليق بأحوال الجسم بما هو جسم وهو من باب المقادير والجهات والأمكنة والأحياز، وليس الموافق لحال الجسم المعيّن بما هو جسم إلا أمر محصور في مكان أو وضع لا يتعداه فلا يكون مطلوبه من الأوضاع إلا واحدًا. وكذلك من الأحياز والمقادير ولا يكون واحدًا بالعموم ولا مختلفًا بالأعداد، فإن ذلك شأن الوجود العقلي أو النفسي (ليس إلا).

وقد ثبت أن حركات الأفلاك مستديرة وضعية، نفسانية. فالحركات البسيطة ثلاثة، حركة من المركز وحركة إليه وحركة عليه. وفي كلّ منها ميل بسيط اثنان مستقيمان طبيعيان وواحد مستدير نفساني.

أصل

الشيء إذا كان عدمه مع وجود شيء آخر – فإذا صار موجودًا كان ذلك الشيء

متقدمًا عليه باعتبار اقترانه مع هذا الحادث، ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده. فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته، ولا باعتبار وصف لازم لذاته، (لأنّ ذاته قد توجد مع ذات المتأخر كالأب بالقياس إلى الابن. فإذًا قبليته زائدة على ذاته ولازمة لذاته) ولا نفس عدم المتأخر إذ قد يكون بعد وجوده أيضًا، ولا اعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتأخر، إذ قد تتحقّق هذه الهيئة التركيبية بعد - كما إذا فرضنا وجود الأب مع العدم الحاصل لابنه بعد الوجود مع أنه ليس بهذا الاعتبار متقدمًا على ابنه - بل متأخر عنه، ولا ذات الفاعل فإنه قد يكون قبل ومع وبعد. وبالجملة لا بد لعروض القبلية والبعدية من أمر يكون عروضهما له لذاته. إذ كلّ صفة يتصف بها شيء أو أشياء لا بالذات فلا بدّ لها أن تنتهي إلى ما يتصف بها بالذات لاستحالة التسلسل.

ولا يجوز أن يكون المعروض بالذات للقبلية والبعدية أمورًا متفاضلة غير منقسمة يقتضي كلّ منها لذاته سبقًا على لاحقه ولحوقًا بسابقه، إذ لو فرضنا متحركًا يقطع بحركته مسافة يكون لا محالة بين ابتداء حركته وانتهائها قبليات وبعديات متصرّمة ومتجددة على سبيل الاتصال والانطباق لأجزاء المسافة والحركة، فيجب أن يكون المعروض بالذات لتلك القبليات والبعديات أمرًا لا يزال يتصرّم ويتجدد على الاتصال؛ اتصال المسافة والحركة بحيث يستحيل عليه انفكاك التصرّم والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته قبل، وجزء منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعدًا والبعد منه قبلاً. وهذا هو المعنى بالزمان.

وصل

وأيضًا إذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة والبطء، وأخرى في تلك المسافة بذلك القدر من السرعة، فإن توافقتا في الأخذ والترك بأن ابتدأتا معًا وانتهيتا، فلا محالة تقطعان المسافة معًا. وإن تخالفتا في الأخذ والترك وكانت إحداهما أبطأ فإنها تقطع أقل.

فبين أخذ السريعة الأولى وتركها إمكان قطع مسافة بسرعة معينة، وإمكان قطع مسافة أقل منها ببطء معيّن، وبين أخذ السريعة الثانية وتركها إمكان أقل من الإمكان الأوّل لكونه جزءًا من ذلك الإمكان. فهناك أمر مقداري أي قابل للزيادة والنقصان

بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته؛ ضرورة أن قبول التفاوت ينتهي إلى ما يكون قبوله إياه بالذات وهو الذي عبّرنا عنه بالإمكان وهو متصل واحد.

لأنه لو كان منقسمًا إلى أمور غير منقسمة لأدى ذلك إلى تركب المسافة من الأجزاء التي لا تتجزأ لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة، وليس هو نفس شيء من المسافة والحركة والسرعة والبطء؛ لأنّ كلّ واحدة منها تختلف مع الاتفاق فيه وتتفق مع الاختلاف فيه، وهو غير ثابت، إذ لا توجد أجزاؤه معًا وإلا لكان إمّا مقدارًا للمسافة أو لمادّة المتحرك وكلّ منهما باطل، إذ على الأوّل يلزم كون جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة أو مسافات متساوية، متساوية في ذلك الإمكان وليس كذلك.

وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادّة بزيادته ونقصانها بنقصانه، ويلزم كون الأصغر جسمًا أسرع حركة، والأكبر أبطأ، وإذا ثبت أنه مقدار، وأنه متصل واحد، وأنه غير مجتمع الأجزاء، فليس هو إذًا سوى الزمان، إذ هو المعنى منه، فهو إذًا موجود.

وصل

وهو لقبوله الزيادة والنقصان مع اتصاله غير القار، إمّا مقدار جوهر مادي، غير ثابت الذات بل متجدد الحقيقة، أو مقدار تجدده وعدم قراره، وبالجملة إمّا مقدار حركة أو ذي حركة يتقدر به من جهة اتصاله ويتعدد من جهة انقسامه الوهمي إلى متقدّم ومتأخر.

فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال، وله أيضًا تجدد وانقضاء، فكأنه شيء بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل. فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج إلى فاعل حافظ، ومن جهة حدوثه وتصرّمه يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه وقوة وجوده، فلا محالة يكون جسمًا أو جسمانيًا.

وأيضًا له وحدة اتصالية، وكثرة تجددية، فمن جهة كونه أمرًا واحدًا يجب أن يكون له فاعل واحد وقابل واحد، إذ الصفة الواحدة يستحيل أن تكون إلا لموصوف واحد من فاعل واحد، ومن جهة كونه ذا حدوث وتجدد وانقضاء وتصرم، ففاعله القريب المباشر له يجب أن يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب أن يكون مما

يلحقه أكوان تجددية على نعت الاتصال والوحدة، ففاعله على الإطلاق لا بدّ وأن يكون أمرًا ذا اعتبارين، وله جهتان جهة وحدة عقلية، وجهة كثرة تجددية، فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية ونسبته إلى أجزائه المتقدّمة والمتأخرة نسبة واحدة، ويفعله وما معه فعلٌ واحدٌ، وهو علّة حدوثه وعلة بقائه معًا. إذًا الشيء التدريجي غير القار، بقاؤه عين حدوثه وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه ويفعل أخرى بحسب هويات أبعاضه المخصوصة.

أصل

لما ثبت أن الزمان هو شيء واحد متصل ليس فيه حدود بالفعل، فالحركة المتقدّرة به، الحافظة له، يجب أن تكون مثله في الاتصال الوحداني. فما هي بالحركات المستقيمة الأينية ولا الكمية لأنها متوجهة إلى غاية (ما) ثم راجعة عنها، لتناهي الأبعاد المكانيّة واستلزام الكمية والكيفية للأينية، فلا يتصل شيء منها بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة. فهي لا محالة متكثّرة غير وحدانية.

ويجب أيضًا أن يكون أسرع الحركات وأظهرها فعلية، لأنّ الزمان المستحفظ بها أظهر المقادير إنية، وأوسعها إحاطة، ولأنه كمية سائر الحركات وعددها ومقدارها المضبوطة هي به وما يكال به سائر الأشياء المكيلة، ويعد ينبغي أن يكون أقل كمية وأكثر كيفية ومعنى، وأقربها إلى الوحدة والانضباط وأبعدها من عروض التكثر والانتشار.

فهي إذًا إمّا الحركة المستديرة الوضعية التي لا تكون في المستديرات أسرع منها، وهي الحركة اليومية التي بها تتقوّم الأيام والساعات، والشهور والسنوات، وبمقدار ما يقول أحد واحد يقطع المتحرّك بها خمسة آلاف ومائة وستة وتسعين ميلاً من محدب الفلك الثامن كما ورد في الحديث.

وأما الحركة في الطبائع الجوهرية التي ليس في الوجود أسرع منها، ومن فرط سرعتها لا ينالها الحس سيما طبيعة الجرم الأعلى المحيط بالأجرام كلها من حيث إنّه موجود واحد بما فيه محدّد للجهات والأمكنة كلها. لكن الحركة الوضعية اليومية من توابع الحركة في الجوهر وفروعها لما تقرّر أن الحركة في العرض فرع الحركة في الجوهر، فتعين الحركة الجوهرية التي للطبائع لذلك. وأيضًا فإنا قد بينا أن الطبيعة

ذات جهتين؛ جهة وحدة عقلية ثابتة، وجهة كثرة تجددية زائلة، وأنها مشتملة على مادّة شأنها القبول؛ وبالجملة لها كلّ ما لا بدّ منه في فاعل الزمان وقابله من الصفات التي ذكرناها.

فإذا ثبت أن الزمان لا بدّ له من محل وحافظ على الصفات المذكورة، وثبت أن الطبائع الجوهرية كذلك، وليس شيء آخر بهذه المثابة إلا بتبعيتها، فليكن (هو-هي) فالحركة الحافظة للزمان إذًا هي الحركة في الطبائع الجوهرية التي تثبت لها بالذات وهي الكون والفساد اللذين لها عن العدم وإليه، ومن هنا قيل: الزمان هو مقدار الوجود مطلقًا، والمراد وجود الطبائع إذ هي المفتقرة إلى المقدار وهي إن كانت لجميع الأجسام والأنفس، إلا أن القائمة منها بالجرم الأعلى المحيط من حيث اشتماله على الكلّ، هي الأحرى بأن يستحفظ بها الزمان. لأنه المتقدّم على الكلّ، وهو بما فيه كموجود واحد له نفس واحدة، وعقل واحد، كما تبين في محله.

ولأن الطبائع العنصرية لا تخلو عن التضاد والتفاسد، بسيطة كانت أو مركّبة، فليس في واحد منها دوام اتصالي، والمجتمع من الحركات المقطعة بوجود الأشخاص المتعاقبة على الدوام، لا يكفي في تحديد الزمان لأنه مقدار متصل لا حدود فيه، فمحدّد الجهات والأمكنة هو بعينه محدّد المدد والأزمنة على النحو المذكور.

وصل

فالزمان هو مقدار الطبيعة من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيّين، كما أن الثخن مقدارها من جهة قبولها الأبعاد الثلاثة. فللطبيعة امتدادان.

أحدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم ومتأخّر زمانيَّين، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم ومتأخّر مكانيَّين. وليس اتصال الزمان غير اتصال الطبيعة من جهة الانقضاء والتجدد، أعني الحركة، كما ليس اتصال الثخن غير اتصالها من جهة الامتداد المكاني، أعني كونها ذات أبعاد. بل (ها هنا) شيء واحد من حيث هويتها الاتصالية غير القارة يسمى حركة، ومن حيث تعيُّنه المقداري يسمى زمانًا، كما أن هناك شيئًا واحدًا يتعدد بالاعتبار، فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال الثخن مع الصورة الجرمية.

ذات الامتداد المكاني.

أصل

الزمانيات تحتاج في عروض التقدم والتأخّر والمعية لها إلى الزمان. وأما أجزاء الزمان فهي بنفس ذاتها متقدمة ومتأخرة ومع، لا بشيء آخر. وتقدّمها وتأخّرها عين معيتها في الوجود، لأنها عين نحو وجودها ولا يتصور لها وجود غير هذا، لضعفها وقصورها. فهي وإن كانت متشابهة إلا أن اختلافها بالتقدم والتأخر من ضروريات حقيقتها، لأنّ حقيقة الزمان اتصال أمر متجدد متقض لذاته، فأجزاؤه لا يمكن أن تكون لذواتها إلا متقدّمة ومتأخرة ومع وظرفٌ وجوداتها أنفسها. فهي قبلية وقبل وبعدية وبعد ومعية ومع باعتبارين.

أصل

الآن له معنيان، أحدهما ما يتفرع على الزمان وهو أطرافه ونهاياته غير المنقسمة المفروضة فيه، وهو فاصل للزمان باعتبار، وواصل له باعتبار آخر. أمّا كونه فاصلاً؛ فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل، وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات، اثنان بالاعتبار. فإن مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل.

وأما كونه واصلاً؛ فلأنه حد مشترك بين الماضي والمستقبل، ولأجله يكون الماضي متصلاً بالمستقبل. وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات والاعتبار جميعًا؛ لأنه باعتبار واحد يكون مشتركًا بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما.

والمعنى الثاني ما يتفرّع عليه الزمان وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه، ويقال له: الآن السيّال. وقد سبق تحقيق وجوده، والفرق بينه وبين المعنى الأوّل، وأن اعتبار الآن في ذاته غير اعتبار كونه فاعلاً بحركته وسيلانه للزمان كالنقطة بالنسبة إلى الخط والحركة التوسطية بالإضافة إلى الأكوان الدفعية والوصولات الآنية.

أصل

حدوث الأشياء الزمانية على ثلاثة أنحاء. لأنها إمّا أن تحدث دفعة في آن من الآنات، فينطبق حدوثها لا محالة على ذلك الآن كالوصول والمماسة والانطباق ونحوها.

وإما تحدث في مجموع زمان معيّن على نحو الانطباق عليه بحيث ينفرض فيها الأجزاء بإزاء ما ينفرض من الأجزاء في ذلك الزمان فيكون وجود كلّ جزء منها في جزء معين من الزمان كالحركة بمعنى القطع، بل الطبائع كلها على ما مرّ بيانهما. ومثل هذا الحادث بقاؤه عين حدوثه.

وإمّا أن تحدث في جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بل بأن يوجد في كلّ جزء ينفرض في ذلك الزمان. ولا يلزم أن يكون لمثل هذا الحادث آن يكون أول آنات وجوده والحدوث لا يستلزم ذلك. فإن الحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقًا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه أوّل آني أو لا؟

ومن هذا القبيل وجود الحركة بمعني التوسط كما مرّ وكذا الآن السيّال الذي هو الموجود من الزمان وحدوث الزاوية وأشباهها. وقياس العدم الحادث كقياس الوجود الحادث في تثليث الأقسام: لكن ليس نحو عدم كلّ حادث كنحو حدوثه[1] فإن وجود الآن الذي هو طرف الزمان على النحو الأوّل وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللاممَاسّة واللاانطباق والفساد وأمثالها[2].

أصل

الحادث زمانيًا كان أو ذاتيًا يستلزم المسبوقية بالعدم أو اللاوجود. أمّا الزماني فظاهر وأما الذاتي فلأن ما يكون وجوده من غيره لا يكون موجودًا قبل أن يوجده ذلك الغير، فلا يكون موجودًا لو انفرد. وحال الشيء باعتبار ذاته متخليًا عن غيره قبل حاله من غيره، قبلية بالذات. فإذًا يكون وجوده مسبوقًا بعدمه أو لاوجوده وهذا مثل ما تقول: حركت يدي فتحرّك المفتاح أو ثم تحرك المفتاح، ولا تقول:

(١) أي وجود.
(٢) من الأشياء التي وجودها دفعي في آن من الآنات ينطبق وجودها عليه.

تحرك المفتاح فتحركت يدي وإن كانا معًا في الزمان. أو تقول: الشعاع من النير. ولا تقول: النيّر من الشعاع، وإن لم ينفك أحدهما عن الآخر بحسب الزمان وما لا يدخل تحت الزمان لا يتصف بالقدم والحدوث الزمانيين فلا فرد للقديم الزماني لما مرّ من حدوث كلّ ما يدخل تحت الزمان بحسب الزمان.

أصل

قد دريت أن الجسم والجسماني لا يكون علّة فاعلية لشيء، وأن علّة الشيء لا بدّ أن تكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء. ففاعل الزمان والحركة إذًا منزّه عن الزمان والحركة. فليس تقدّمه عليهما تقدمًا زمانيًا ولا هو في طرف هذه السلسلة أصلاً، بل هو خارج عنها نسبته إلى جميع أجزائها نسبة واحدة.

وكذلك حكم مجموع العالم بما هو مجموع فإنه لا زمان له أصلاً؛ لأنه إذا أخذ ما في العالم من الأزمنة والزمانيات كلها بما هو شيء واحد مسمّى باسم واحد، فلم يبق شيء خارجًا منه حتى يكون زمانًا للمجموع وإلا لم يكن المجموع مجموعًا على قياس ما يأتي في المكان بعينه. وكما أن الحركة على قسمين إحداهما متصلة كحركة الطبائع والأفلاك وما فيها. والأخرى منفصلة كحركات العناصر وما منها التي لها ابتداء زماني وانتهاء زماني، فكذلك الزمان أيضًا على قسمين بوجه.

أحدهما الزمان المتصل وهو مقدار حركة العالم من الأيام والليالي والشهور والسنين والقرون.

والثاني الزمان المنقطع كزمان نمو النبات وبلوغ الحيوان وفصول السنة. فكما أن عمر الشخص ومدة تكوّنه لا يمكن أن يكون متحققًا قبله فكذلك عمر العالم ومدة تكونه لا يمكن أن يكون حاصلاً قبله.

فصل

إن ما توهمته طائفة من الغاغة أن بين الباري تعالى وبين أوّل العالم عدمًا موهومًا أزليًا سيّالاً ممتدًا بتماديه الوهمي في جهة الأزل إلى لا نهاية، ومنتهيًا في جهة الأبد عند حدوث أوّل العالم، فمن تكاذيب أوهامهم الظلمانية وتلاعيبها.

إذ لا يتصور في العدم الصريح والليس الصرف حد، وتصرّم، وتجدد، وفوات ولحوق، وامتداد، وانقضاء، وتماد وسيلان، ونهاية ولا نهاية. على أنه لو صح ذلك لكان هو الزمان بعينه أو الحركة بعينها إذ كان متكمّمًا سيالاً كله أزيد لا محالة من بعضه، وأبعاضه متعاقبة غير مجتمعة وللزم أن يكون الباري سبحانه واقعًا في حد بعينه من ذلك الامتداد العدمي (تعالى عن ذلك) والعالم في حد آخر بخصوصه حتى يصح تخلل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه وبين العالم ويتصحح تأخر العالم وتخلفه عنه في الوجود.

فإذا كان غير متناهي التمادي كما فرضوه لزم أيضًا أن يكون غير المتناهي محصورًا بين حاصرين هما حاشيتاه وطرفاه.

وأيضًا فإن حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة إذ لا اختلاف في العدم ولا مخصّص من استعداد أو حركة أو غير ذلك. فلم اختص العالم بهذا الحد ولم يكن حدوثه في حد آخر قبله.

وأيضًا فإن المتقدّس عن الغواشي والعلائق يكون له مع أي امتداد فرض ومع كلّ جزء من أجزائه وكلّ حد من حدوده، معية غير متقدرة على سبيل واحد، ويكون محيطًا بجميع أجزائه وحدوده على نسبة واحدة، موجودًا كان ذلك الامتداد، أو موهومًا.

فإذًا اختصاص العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يثمر تأخره وتخلفه عن الباري الحق سبحانه أصلاً. فإنه إذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس إليه سبحانه على هذا السبيل، فالزمان الموهوم أجدر بذلك.

فصل

إن قول القائل: إن العالم يسبقه عدم زماني. إن أراد به ما ذكرناه في معنى الحدوث الزماني في الطبائع والنفوس، فله وجه وجيه كما بيناه، وإلا لم يمكنه الاعتراف به؛ لأنّ العالم جملة ما سوى الله فالزمان من العالم، فكيف يتقدّم عليه حتى يكون تقدم العدم عليه تقدمًا زمانيًا؟ وإن قال: إنه كان وقت لم يكن فيه العالم، فهو مخالف لمدعاه؛ إذ ليس قبل العالم وقت. وإن قال: إنه ليس بأزلي، يستفسر الأزلي وعاد الترديد والمحذور المذكور. وإن قال: الذي في الذهن متناه، نسلّم له أن القدر الذي

في ذهنه من أعداد الحركات متناه، ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على غير ذات الباري. ثم إذا فرض له مجموع (ما) فهو أيضًا حادث.

وإن قال: أعني بالحدوث أنه كان معدومًا فوجد. إن أراد بمفهوم كان السبق الزماني فهو مع كونه تناقضًا، يخالف مدعاه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم، وإن أراد به السبق الذاتي فهو الحدوث الذاتي.

وإن قال: إن الباري (تعالى) مقدّم على العالم بحيث بينه وبين العالم زمان. فليس هذا مذهبه، إذ ليس قبل العالم شيء غير ذات الباري سبحانه، فلم يبق له إلّا أن يقول: توقف العالم على غير ذات الله، ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته. وهو كما ترى شرك محض لا يتفوه به مؤمن (تعالى الله عما يشركون).

وصل

قال بعض الحكماء: بما يقال لمن طلب مدة العدم قبل وجود الحادث على سبيل التبصرة والتنبيه: هل هذه المدة محدودة مقدّرة بتقدير لا بدّ منه، مثل يوم أو شهر أو سنة معيّنة. أو يكفي فيها أي مدة كانت، فإنه يقول حينئذ: بل يكفي في حدوث الحادث سبق أي مدة كانت يتقدّم فيها العدم ويتبعه الوجود.

فيقال: وهل يكتفي التصور والعقل في ذلك بسنة واحدة يتقدّم فيها العدم، ثم يتبعه الوجود. فيقول: نعم. فيقال: إن كان بدل السنة شهر واحد فهل يكفي أم لا؟ فهو لا محالة يكتفي بالشهر كما اكتفى بالسنة، ثم ينتقل في السؤال إلى يوم وإلى ساعة ودرجة من ساعة ودقيقة من درجة، فيتنبّه بذلك حينئذ على أن الزمان لا تأثير له في الحدوث، لأنّ المؤثر لا يكون كثيره في التأثير مثل قليله، وإنّما يكون كلّ التأثير لكل الأثر، فإذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ولم يرتفع شيء من معنى الحدوث، فرفع جميع الزمان لا يرفع الحدوث، وإنّما يؤثر في ضعف التصور، حتى إن كان تقدم الزمان، تحقق الحدوث وإن ارتفع لم يرتفع.

وقد ظهر مما ذكر أنه لا مدخل لتناهي سلسلة الزمان ولا تناهيها في حدوث العالم أصلاً.

قال بعض أهل المعرفة: إن أهل النظر إذا فحصوا عن هذا العالم، فلم يجز لهم أن

يطلبوا له بدوًا زمانيًا وإلا لتأدى بهم الطلب إلى الوسواس. بل يجب لهم أن يأخذوا الزمان من أجزاء العالم كما فعله الإلهيون - حيث أخذوا العالم بما فيه ومعه جملة واحدة، كأنها شخص واحد، فبحثوا عن علّة بدوه.

وصل

فالصواب أن يقال: الحق موجود بذاته، والعالم موجود به. فإن سأل متوهّم: متى كان وجود العالم من وجود الحق. قلنا: متى سؤال عن زمان، والزمان مخلوق لله عزّ وجلّ ، فهذا السؤال باطل، إذ ليس إلا وجود صرف خالص لا عن عدم، وهو وجود الحق ووجود عن عدم، وهو وجود العالم ولا بينية بين الوجودين ولا امتداد إلا التوهم المقدّر الذي يحيله العلم. قال بعض أهل المعرفة: إن الممكن مرتبط بواجب الوجود في وجوده وعدمه، ارتباط افتقار إليه في وجوده، فإن أوجده لم يزل في إمكانه، وإن عدم لم يزل عن إمكانه، فكما لم يدخل على الممكن في وجود عينه بعد أن كان معدومًا صفة تزيله عن إمكانه، كذلك لم يدخل على الخالق الواجب الوجود في إيجاده العالم وصف يزيله عن وجوب وجوده لنفسه، فلا يعقل الحق إلا هكذا ولا يعقل الممكن إلا هكذا، فإن فهمت علمت معنى الحدوث ومعنى القدم، فقل بعد ذلك ما شئت. فأولية العالم وآخريته أمر إضافي فالأوّل من العالم بالنسبة إلى ما يخلق بعده والآخر من العالم بالنسبة إلى ما خلق قبله.

وليس كذلك معقولية اسم الله بالأوّل والآخر والظاهر والباطن. فإن العالم يتعدد، والحق واحد لا يتعدد، ولا يصح أن يكون أولاً لنا، فإن رتبته لا تناسب رتبتنا ولا تقبل رتبتنا أوليته، ولو قبلت رتبتنا أوليته لاستحال علينا اسم الأولية، بل كان ينطلق علينا اسم الآخرية لأوليته، ولسنا بثان له تعالى عن ذلك، فليس هو بأول لنا. فلهذا كانت عين أوليته عين آخريته. وهذا المدرك عزيز المنال يتعذّر تصوره على من لا أنسة له بالعلوم الإلهية التي يعطيها التجلي والنظر الصحيح.

وإليه كان يشير من قال: عرفت الله بجمعه بين الأضداد، ثم يتلو ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**﴾[1]. قال: «قد أبنت لك عن سر الأزل وأنه نعت سلبي يُعنى به أنه عبارة عن نفي الأولية الإضافية بأن يوصف به وهو وصف لله تعالى من حيث

---

(١) سورة الحديد، الآية ٣.

كونه إلهًا كما أن الأبد عبارة عن نفي الآخرية الإضافية بأن يوصف به»[1].

أصل

كلّ جسم نسب إلى مكان بأنه فيه، يكون مكانه غيره وغير أجزائه، ويصح انتقاله منه بالكلية أو تبدّل أجزائه بالنسبة إلى أجزائه إن لم ينتقل، ويصح حصول جسمين في واحد منه على سبيل البدل، ولا ينتقل بانتقال الجسم، ولا يحصل معه مباينة بحسب الوضع فيه بل هو بجملته مساوٍ له. فهذه إمارات المكان وخواصه وهو لا يجوز أن يكون أمرًا غير منقسم ولا أن يكون منقسمًا في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة أو الخط.

فهو إمّا منقسم في جهتين فيكون سطحًا أو في الجهات فيكون بعدًا، وإذا كان سطحًا لا يجوز أن يكون حالاً في المتمكن وإلا لانتقل بانتقاله، بل فيما يحويه. ولا بدّ أن يكون مماسًا للمتمكن حاويًا له من جميع الجوانب، وإلا لم يكن مالئًا له. وإذا كان بعدًا، لم يجز أن يكون عرضًا، لتوارد المتمكنات عليه، ولا ماديًا وإلا لزم تداخل الجواهر المادية، فهو إمّا السطح الباطن[2] من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وإمّا البعد المجرّد المنطبق على مقدار الجسم بكليته، ولا استبعاد في وجود البعد المجرّد عن المادّة بعد التصديق بوجود الصور الخيالية والمنامية المعلومة بالضرورة.

وإن في الوجود عالمًا مقداريًا محيطًا بهذا العالم لا كإحاطة الحاوي[3] للمحوي، بل كإحاطة الطبيعة للجسم[4]، والروح للبدن كما يأتي بيانه إن شاء الله.

غاية الأمر أن ذلك مما ليس بقابل للإشارة الحسية والمكان قابل لها بتبعية المتمكّن ويتعيّن بتعيّنه ولا ضير في ذلك.

---

(١) في الباب السادس والعشرين من الفتوحات.

(٢) إذ الجسم ممتد ومحال أن يكون الغير الممتد مكانًا للأمر الممتد وهو ظاهر. قوله (سطر أوّل): فلهذا كان عين... في الأسفار: كان أوليته...

(٣) فيكون المتمكن محتاجًا إليه فيلزم احتياج الجوهر إلى العرض وهو كما ترى.

(٤) بأن يكون كل من المحيط والمحاط بيانًا للآخر ويكون الإشارة إلى أحدهما غير ما للآخر، بل الإحاطة المقصودة نوع آخر من الإحاطة كإحاطة المطلق للمقيد والباطن على الظاهر والعاكس والشخص على العكس والظل. فتأمّل فيه جدًا لعلك تدري ما هو الحق حق الدراية والفهم.

وأما حديث امتناع التداخل فقد ثبت أن ذلك مختص بالماديات.

وأيضًا فإذا فرضنا خروج الماء من الإناء مثلاً، وعدم دخول الهواء فيه يلزم أن يكون البعد الثابت بين أطراف الإناء موجودًا.

وأيضًا فإن كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط، بل وبحجمه، فيكون كالجسم ذا أقطار ثلاثة، فهو إذًا ليس إلا البعد.

أصل

كلّ جسم فله حيّز طبيعي من ربه يطلبه عند الخروج عنه بأقرب الطرق.

لأننا إذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تأثيرات الأمور الخارجة عن ذاته لكان في حيّز معيّن لا محالة، وإذ لا قاسر فهو إنّما يستوجبه لذاته وطبيعته المستفادة من ربه، ونعني بالحيّز المكان لكن لا بما هو مكان، بل بما هو في جهة مخصوصة وله وضع مخصوص من الجسم المحدد للجهات مع ترتيب بين أجزاء العالم. فإن المكان بما هو مكان ليس طبيعيًا لجسم من الأجسام أصلاً سواء كان بعدًا مجردًا، أو سطحًا. أمّا على الأوّل فلتشابه أجزائه في الماهيّة والحقيقة، كما يشهد به النظر الصحيح فلا اختصاص لبعض أجزاءه بكونه طبيعيًا لبعض الأجسام دون بعض.

وأما على الثاني فلأنه يلزم أن تسكن الأرض بطبعها لو فرضت فيما بين الماء في أي موضع كان – سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم أم لا–، وأن تتحرك الارض بطبعها لو فرضت في وسط العالم غير محاطة بالماء، واللازمان كلاهما ظاهر البطلان فكذا الملزوم. فالمطلوب بالطبع للاجسام إنّما هو الوضع والجهة والمكان مطلوب بالعرض.

فالأرض مثلاً إنّما تطلب مكانها الذي هي فيه لأنه تحت جميع الأمكنة، والماء يطلب أن يكون محيطًا بالأرض بكليته بشرط أن تكون الأرض على مركز العالم.

أصل •

لما كانت طبيعة الأجزاء هي بعينها طبيعة الكلّ فكما أن الطبيعة في الكلّ تقتضي أن تكون على وضع خاص بالنسبة إلى المحدد المحيط، فطبيعة الجزء في مادته تقتضي

ذلك من غير تفاوت، فيتحرك إلى تلك الجهة والحيّز، ويكون ميله الطبيعي إلى جانب كله وإلى حيّزه، فإذا وجد بينه وبين كله جسم غريب شقه وخرقه إن أمكنه حتى اتصل بكله على وجه يكون حيّزه - حيّز كله، فإذا اتصل بكله أو بقطعة أخرى من نوعه استهلكا بتعينهما وتشخصهما وحصل من المجموع أمر آخر له تعين منفرد وكان الطلب واقتضاء الحيّز له من غير أن يكون لأجزائه طلب مستقل، فإن أفراد الطبيعة الواحدة شديدة الالتئام بحيث يتصل بعضها ببعض ويصير المجموع أمرًا واحدًا ويفنى كلّ منها ويستهلك.

ثم إن التركيب حيث لا يقتضي زيادة في التجسم، فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان للبسائط. فأمكنة المركّبات هي أمكنة البسائط بعينها؛ أعني ما يقتضيه الغالب من أجزائها أو ما اتفق وجوده فيه، إذا تساوت الميول فيه وتجاذبت، إن أمكن وجود هذا الجسم.

أصل

إذا ثبت أن الحيّز هو المكان من حيث الجهة المخصوصة والوضع المخصوص فما لا وضع له ولا جهة بالنسبة إلى شي (ما)، لا خلأ ولا ملأ، فلا حيّز له.

فإذا أخذ مجموع ما في العالم من الأحياز والمتحيّزات كلها بما هي شيء واحد مسمّى باسم واحد، فلم يبق شيء خارج منه خروجًا وضعيًا، حتى يكون حيّزًا للمجموع أو يكون للمجموع وضع وجهة بالنسبة إليه، وإلا لم يكن المجموع مجموعًا، فلا حيّز للعالم جميعًا كما لا زمان له جميعًا وكما لا عدد لجميع الأعداد والمعدودات من جنسها.

وذلك لأنها إذا فرضها الذهن بحيث لا يشذّ عنها عدد، ولا معدود، لا يكون بهذا الاعتبار مقسومًا أبدًا ولا عادًا ولا معدودًا.

فكذلك حكم مجموع الأجسام والكميّات المتحيّزة إذا أخذت بأجمعها، كأنها شيء واحد، فلا يخرج عنه جسم ولا مقدار، فلم يكن منقسمًا بوجه من الوجوه فيكون حكمه حكم النقطة، بل أرفع منها عن التحيّز لكونها ذات وضع بوجه خلافه.

ومن هنا يظهر أن الدار الآخرة ليست من جنس هذه الدار، بل لها نشأة ثانية داخل حجب السماوات والأرض كما قال الله سبحانه: ﴿وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1].

فصل

قال بعض العلماء: إن أشرف المبدعات هو العقل، أبدعه الله بالأمر من غير سبق مادّة وزمان وما هو إلا مسبوق بالأمر[2] فقط ولا يقال في الأمر: إنه مسبوق بالباري تعالى ولا لا مسبوق. بل التقدم والتأخر إنّما يعتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد والباري تعالى هو المقدم المؤخر لا المتقدم المتأخر.

وما دون العقول هو النفس وهو مسبوق بالعقل والعقل متقدم عليه بالذات لا بالزمان والمكان والمادّة، فالسبق بالذات إنّما ابتدأ من العقل فقط، والسبق بالزمان إنّما ابتدأ من النفس، والسبق بالمكان إنّما ابتدأ من الطبيعة.

فالطبيعة إذًا سابقة على المكان والمكانيات، ولا يعتورها المكان. بل يبتدئ المكان من تحريكها أو حركتها في الجسم.

والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ولا يعتورها الزمان، بل الزمان والدهر يبتدئ منها؛ أعني من شوقها إلى كمال العقل، والعقل سابق على الذوات والذاتيات ولا يعتوره الذات والجوهرية إنّما يبتدئ منه اعني هو مبدأ الجوهر.

والأمر سابق على الذوات والجواهر والدهر والزمان والمكان والجسم والمادّة والصورة، لا يوصف بشيء مما تحته إلا بالمجاز.

ومن له الخلق والأمر، فله الملك، والملك وهو الأوّل والآخر حتى يعلم أنه ليس بزماني ﴿وَهوالظَاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ حتى يعلم أنه ليس بمكاني - جل جلاله وتقدّست أسماؤه - ونعني بالأمر: القوّة الإلهية.

---

(١) سورة الواقعة، الآية ٦١.

(٢) بل هو نفس أمره تعالى لأنه موجود بوجوده وهو نفس ظهوره وتجليه لأنه عين وجود المنبسط ونفس كلمة الكن وهي أوّل كلمة شقت أسماع الممكنات وهذا يرجع إلى قوله وقول أستاذه الأجل: إن العقل موجود بوجود الحق وباق ببقائه بخلاف الماديّات حيث إنها موجودة بإيجاده وباقية بإبقائه، وإن قيل إن العقول غير مجعولية الحق الصرف (ج. آ).

الباب الثامن

في السماوات والأرض وما بينهما
وفيه معرفة النفوس والعقول
والقوى والملائكة والجنّة والشياطين

أصل

الأجرام تنقسم إلى بسيط ومركّب، ونعني بالبسيط: ما له طبيعة واحدة كالهواء والماء والأفلاك. وبالمركّب: الذي يجمع بين طبيعتين متخالفتين أو أكثر باختلاف قوى وطبائع فيه كأبدان الحيوانات.

والبسيط ينقسم إلى ما له وجود كمالي وحياة ذاتيّة. يمكن له مع بساطته وهويته، عبادة الحق وطاعته ومعرفته من غير اكتساب قوّة أخرى يحتاج إليها في ذلك، وإلى ما ليس له ذلك من حيث (هو هو) لقصور جوهره وخسة صورته. ولكن يتأتى منه التركّب الموصل إلى ذلك بالفساد والكون.

فإن الموجودات لم تخلق عبثًا وهباءً، بل لأنّ تكون عبادًا عابدين لله عزّ وجلّ شاهدين بوجوده ووحدانيته.

فالأجسام البسيطة صنفان (صنف) مختص بصورة واحدة لا ضد لها فيكون حدوثها عن الباري جل وعز على سبيل الإبداع لا على سبيل التكون من جسم آخر ولها حياة ذاتيّة وتسمّى بالسماوات.

وصنف يتهيأ لقبول صورة بعد أخرى - فتارة يقبل هذه بالفعل وتلك بالقوة وتارة بالعكس وليس لها حياة بالذات وتسمّى بالأرضين.

وصل

أمّا أن السماوات لها حياة ذاتيّة فلأن لها نفوسًا ناطقة قاهرة عليها تدبّرها وتحرّكها.

وذلك لأنّ حركاتها إرادية لما بينا فيما سبق أن الحركة المستديرة لا تكون طبيعية، والقسر لا يكون دائميًا مع أنه لا قاسر في الأفلاك فهي إمّا حسية أو عقلية. لا جائز أن تكون حسية إذ لا نمو لها ولا تغذي إذ لا كون لها من شيء حتى يكون لها شهوة تزيد بحصول ما اشتهته شهوتها ولا فسادها، ليكون لها غضب يدفع به ما يزاحمها ويفسدها. والأعراض الحسية لا تخرج عن هذين فليس حركتها إذًا إلا عقلية، فلها مراد عقلي وإدرك كلي؛ فمحركها إذًا ليس طبيعة محضة ولا نفسًا جرمية فهو إمّا نفس ناطقة أو عقل محض.

لا جائز أن يكون عقلاً محضًا إذ العقل لا يقبل التغير والإرادة الكلية لا توجب حركة جزئية من موضع إلى آخر، ومن الثاني إلى ثالث بل لا بدّ فيها من تجدد إرادات جزئية والإرادة الجزئية إنّما تحدث بالتصور الجزئي مع الإرادة الكلية. والتصور الجزئي يحدث بالحركة وهكذا الحال في تجدد بعضها من بعض على وجه الدور الغير المستحيل.

مثاله: كمن يمشي بسراج في ظلمة لا يظهر له بالسراج إلا مقدار خطوة بين يديه، فيتصوره بضوء السراج فينبعث منه مع الإرادة الكلية إرادة جزئية لسلوكه فيسلكه، وإذا سلكه وقع ضوء السراج على مقدار آخر وحصل منه تصور آخر وإرادة أخرى جزئيين لسلوكه مع التصور والإرادة الكليين للحركة فيقع سلوك آخر موجب لحصول الضوء على مقدار آخر، وهكذا والكلام في أجزاء الخطوة الواحدة، والتصورات والإرادات والحركات المتعلقة بها بعينه هذا الكلام وكذا في أجزاء أجزائها حسب قبول المقدار والانقسام بلا نهاية فهكذا يمكن أن تكون حركة السماء[1].

وكلّ ما هو متغيّر الإرادة والتصور يسمى نفسًا لا عقلاً محضًا، وصاحب الإرادة الكلية والجزئية يجب أن يكون شيئًا واحدًا حتى يحصل الارتباط وتتم الحركة المتصلة.

فمحرّك السماوات إذًا نفوس مجردة، ناطقة عاقلة بذواتها، ذوات إدراكات كلية وجزئية، تحركها بتصورات حيواية منبعثة عنها، منطبعة في أجرامها كنفوسنا الناطقة بالنسبة إلى أبداننا (على ما سيأتي بيانه) لا بمعنى أن للفلك ذوات متعددة

(١) لعدم التغير والتجدد في المجردات الصرفة مطلقًا وإلا لم يكن مجردًا، تدبّر فيه.

متباينة الوجود عقلاً ونفسًا وطبيعة سارية في جرمه، (فإذًا ذلك ممتنع) ولا أن صورة ذاته إحدى هذه الأمور وغيرها من العوارض والآلات الخارجة عنها، بل ذات الفلك وهويته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب.

فقولنا: إن حركة الفلك ليست طبيعية. أي: ليس قاصد هذه الحركة وداعيها؛ طبيعة، محضة، ناقصة الكون غير شاعرة بغاية فعلها، وإلا فمباشر الحركة ليس إلا ما يميل الجسم بقوته.

فكما أن العقل من جهة عقليته لا يباشر التحريك لتساوي نسبة الإرادة الكلية إلى جزئيات حدود الحركة فكذا حكم النفس من حيث جوهرها العقلي. وأما من حيث نشأتها الحيوانية فلها وجه إلى القدس، (فيها عين جارية نبع منها ماء الحياة) ووجه إلى طبيعة الفلك (فيها سرر مرفوعة وأكواب موضوعة) فإن الوجود الواحد قد يكون مع أحديته جامعًا لحدود متفاوتة ومراتب متفاضلة. وسيأتي لهذا مزيد تحقيق وتوضيح في مباحث النفوس الإنسانية إن شاء الله.

وصل

ومما يدل على أن السماوات أحياء عالمون (ويوضح ذلك بسرعة): إن المانع من قبول الفيض الذي يكون للأجسام، التضاد والتفاسد والكثافة الطبيعية الحاصلة من البعد عن الاعتدال. وسنبين أن الأجسام البسيطة المتضادة الطبائع إذا تركبت واعتدلت، ازدادت في قبول الفيض والحياة بقدر الاعتدال والتوسط في المتضادات. فما ظنك بأجرام كريمة صافية دورية الحركات، دائمة الأشواق، يترشّح من حركاتها البركات والخيرات على ما دونها.

فكلّ جرم سماوي فهو حيوان مطيع لله - جل وعز - متصرّف في نظام الكون بالتدبير متحلي بقدر قسطه ومرتبته بانتقاش صور الأشياء وأحوالها في لوح نفسه، ورقيم ذهنه، وكتاب عقله.

وما في الصحيفة السجادية في دعاء الهلال «أيها الخلق المطيع الدائب السريع، المتردد في منازل التقدير، المتصرف في فلك التدبير»[1]. شاهد صدق على ذلك.

(١) **الصحيفة السجادية الكاملة**، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، طبعة حجرية، ص٢٠٩ - ٢١١.

وصل

وأما أن الأرضين متهيّئة لقبول الصور، فمعلوم لنا بمشاهدة الأجسام العنصرية، القابلة للتركّب – إمّا تركيبًا غير تام، مقدور لنا، كما ركّبنا الماء بالتراب.

وإما تركيبًا تامًا، طبيعيًا غير متأت إلا بقدرة الله تعالى كالمعدن والنبات والحيوان – وذلك لما لم يتم إلا بكيفيات فعليّة وانفعالية، لا بدّ لها من حرارة مبددة، محللة وبرودة جمّاعة – مسكنة، ورطوبة قابلة للتخليق والتشكيل، ويبوسة حافظة لما أفيد من التقويم والتعديل، فخلق الله سبحانه بلطفه وجوده عناصر أربعة متضادة الأوصاف والكيفيات – ساكنة بطبعها في أماكن متخالفة بعضها فوق بعض – بحسب ما يليق بطبائعها مرتبة ترتيبًا بديعًا منضّدة نضدًا عجيبًا حيث جعل كلّ متشاركين في كيفية واحدة فعلية أو انفعالية متجاورين.

فجعل النار لكونها أخف من الكلّ مجاورة للسماء لما بينهما من مناسبة اللطافة والضياء.

وجعل الأرض لكونها عكر الكلّ وثفلها وأثقلها في غاية السفل وأبعد المواضع من حركة الفلك لتكون مسكن المركبات الحيوانية.

وجعل الماء مجاورًا للأرض لكونه أشد مناسبة لها من جهة البرودة والكثافة وجعل الهواء مجاورًا للنار لكونه أشدّ مشابهة لها من وجهة الشفيف والحرارة والخفة. ووضعت الأرض في الوسط لئلا تحترق بتسخين حركة الفلك ولم يجعل مجاورًا للفلك غير النار لئلا يتسخن بحركته فيفسد بين النارين.

فانظر إلى الحكمة، ثم إلى الرحمة تبهرك ما لا يقدر قدره، سبحانه – فسبحانه ما أظهر برهانه وعددها علم باستقراء الكيفيات الأربع الأوّل ووجدان عدم خلو الأجسام المستقيمة الحركات عن إحدى الفاعلتين اللتين هما الحرارة والبرودة المقتضيتان للحركة، إمّا من الوسط أو إليه بالغة إلى الغاية أولاً. وكذا عن إحدى المنفعلتين اللتين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الأشكال بيسر أو عسر على وجه الكمال والنقص وامتناع اجتماع اثنتين من كلّ من القبيلين في جسم واحد للتقابل بينهما فإذا ركب كلّ من الفعلين مع كلّ من الانفعالين حصلت أربعة أقسام.

وهذه الأربعة هي أصول الكائنات وأركان عالم الكون والفساد واسطقسات المركبات وعناصر التي منها التركيب وإليها التحليل.

وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عندنا، وجدتها منقسمة بحسب الغلبة إلى واحد منها وهي إنّما لم تقبل الحياة المعتد بها لأجل تضادها ولهذا إذا تركبت واعتدلت قبلتها.

أصل

إن الله سبحانه سخّر السماوات والنجوم ونفوسها الناطقة المدبّرة لها والملائكة الموكّلين بها بأمره فجعلها في حركاتها المتفننة وأوضاعها المختلفة وعباداتها المتنوعة، ذوات أفعال وتأثيرات في الأرضين والأجرام السفلية، تأثيرًا على سبيل الرشح من غير أن يكون مقصودًا لها.

وذلك لما دريت: أن المقصود يكون أبدًا أشرف من القاصد، والأجسام العنصرية حقيرة بالنسبة إلى الأفلاك، لأنها كائنة فاسدة وجعل تلك الأجرام السفلية ذوات تأثر وانفعال منها يشبه تأثر النسوان من الذكران من وجه لا بمعنى أن السماوات توجد شيئًا من الأرضيات أو تفيض عليها صورة، هيهات! ما للجسم المظلم الميت والجسماني المفتقر إليه والإنارة والإحياء والخلق والإبداء، ﴿**ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ**﴾[1]. بل بمعنى أنها تعدّ القوابل الأرضية والمواد السفلية لفيضان الصور والأعراض عليها من واهبها الذي هو الله سبحانه بتوسط ملائكته العقلية فإن الله سبحانه جعل لكل شيء من خلقه سببًا ولسببه سببًا إلى أن ينتهي إليه تعالى وهو مسبّب الأسباب كلها جملتها وتفصيلها.

فالأسباب مترتبة متوجهة نحو المسببات بإذنه تعالى وهو ﴿**الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾[2].

فشرب السموم مثلاً سبب للهلاك بإذنه تعالى كما أن شرب الدواء سبب للشفاء بإذنه، وكذلك الأسباب الكلية الأصلية الثابتة المستقرة التي لا تزول ولا تحول

(١) سورة ص، الآية ٢٧.
(٢) سورة طه، الآية ٥٠.

كالأرض والسماوات والنجوم بحركاتها المتناسبة التي لا تتغير ولا تنفد إلى أن يبلغ الكتاب أجله، وتوجهها إلى المسببات الحادثة منها لحظة فلحظة. ألا ترى إلى الشمس كيف تؤثر بمحاذاتها لموضع من الأرض في إضاءة ذلك الموضع، ثم بتوسط الضوء في سخونتها، ثم بتوسط السخونة في خلخلة الجسم التسخّن، أو إصعاده، بسبب التخلخل أو الصعود في إخراجه من موضعه الطبيعي، ثم بسبب الخروج من موضعه في امتزاجه بغيره، ثم بسبب الامتزاج في فيضان صورة علية غير صورته الأولى.

فانظر في إعدادها ذلك الجسم لقبول تلك الهيئات والصور من الله سبحانه، ثم انظر كيف تؤثر باختلاف حركاتها الذاتية والعرضية المقتضي لحدوث الفصول الأربعة من الربيع والصيف والخريف والشتاء في اختلاف أحوال المركّبات من المعادن والنباتات والحيوانات واختلاف صورها وأعراضها، ونفوسها في حياتها وموتها وحرارتها وبرودتها ورطوبتها ويبوستها ونضارتها وجمودها إلى غير ذلك مما لا يحصى.

قال النبي(صلى الله عليه وآله): «اغتنموا برد الربيع فإنه يفعل بأبدانكم ما يفعل بأشجاركم»[1].

ثم انظر إلى القمر كيف يؤثر في نضج الفواكه ومدّ المياه وجزرها وازدياد الرسل في الضروع ونشوّ الحرث والنسل والزروع ونقصانها وذبولها بحسب امتلائه وانجلائه وإشراقه وانمحاقه وغير ذلك، وكلّ ذلك مقدّر - بقدر معلوم ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾[2]، ﴿كلّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُسَمًّى﴾[3]، وإلى غيرهما من الكواكب كيف تؤثر في السفليات بحسب أحوالها المختلفة كما فصلت في علم النجوم تفصيلاً حارت فيه أصحابه حيرة لا محيص لهم عنها.

سئل الصادق (عليه السلام) عن النجوم أهي حق؟ قال: نعم[4]. وقال: إن أصل الحساب حق، لكن لا يعلم بذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم[5].

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٩، مصدر سابق، ط٢، ص٢٧١.
(٢) سورة الرحمن، الآية ٥.
(٣) سورة الرعد، الآية ٢.
(٤) الكليني، الكافي، ج٨، مصدر سابق، ص٣٣٠.
(٥) الكليني، الكافي، ج٨، مصدر سابق، ص٣٥١ - ٣٥٢.

ثم ألم تنظر إلى الهيئات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي تصدر عنها الأفعال في موادها ومواد غيرها، وتصير محرّكة للأجسام، مازجة بعضها ببعض. كما يشاهد من القوى الغاذية والنامية كيف تنشعب من السمويات فلا محالة لها تأثير في نفوسنا ونفوس سائر السفليات.

ولما كان القابل المطلق الذي هو المادّة غير متناهي قوّة الانفعال والتأثر لكونها قوّة كلّ ممكن بالإمكان الاستعدادي والممكنات الاستعدادية غير متناهية، وكذلك الفاعل المطلق الذي هو الله سبحانه غير متناهي قوّة الفعل والتأثير لأنّ قدرته غير متناهية فلا جرم يستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات والإفاضات ويتعاقب خلق المخلوقات وتكوين المكونات من الله سبحانه أبدًا إلا ما شاء الله ﴿وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[1]، ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾[2].

وصل

ولما استحال إيجاد الجميع دفعة واحدة، لتعصّي المادّة عن قبول صورتين منها معًا فضلاً عن تلك الكثرة، فقدر الله سبحانه بلطيف حكمته حركة دورية وزمانًا غير منبت إلى أن يبلغ الكتاب أجله، ومادّة واحدة مستحيلة من صورة إلى صورة على التعاقب ليوفي كلّ صورة ممكنة حقها من الوجود، إذ ليس وجود أحد الضدين أولى من الآخر.

وأيضًا لما كانت المادّة مشتركة بينها فلكل منها حق عند الآخر ينبغي أن يصير إلى صاحبه فالعدل أن يؤخذ من هذا مادته فيعطى لذاك ومن ذلك مادته فيعطى لهذا ويتعاقب المادّة بينها فلأجل الحاجة إلى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشيء الواحد دائمًا بورود الأمثال، بل لا بدّ أن يصير شيئًا آخر يومًا (ما).

وأما بقاؤه بعينه فليس بممكن لذاته لحظتين لما دريت أن الطبيعة أمر سيّال متجدد

(١) سورة الإسراء، الآية ٢٠.
(٢) سورة إبراهيم، الآية ٣٤.

الذات متبدّد الحقيقة. هذا في أشخاص الكائنات، وأما الأنواع:

فلا يجوز أن توجد عقيب الحركات والاستعدادات ولا أن تكون غير متناهية، وذلك لأنّ لها حقائق عقلية في علم الله سبحانه فهي هناك موجودة على سبيل الاجتماع أزلاً وأبدًا وهي مترتبة في الصدور فيجري فيها براهين إبطال عدم التناهي فهي محفوظة ثمة لا تتغير ولا تتبدل ولا تزيد ولا تنقص.

وأما في هذا العالم فليس لشيء منها وجود أصلاً، إذ الوجود ها هنا ليس إلا للأشخاص المحسوسة خاصة.

ثم من الكائنات ما يكفي في تكونه دورة واحدة. ومنها ما يحتاج إلى أدوار. ومنها ما يحتاج إلى عودات، وكلّ كائن فاسد البتة وله مدة يتكون فيها ومدة يضمحل فيها وينتهي إلى أجله. فإن لكل أجلاً متناهيًا يستحقه بقوته المدبّرة لبدنه، لا يحتمل مجاوزته إن جرت أسبابه على ما ينبغي وهو الأجل الطبيعي.

وقد يعرض أسباب أخر من حصول المفسد أو فقدان النافع المعيّن فيفرض لتلك القوّة أن يقصر فعلها عن الأمد. فمن الآجال طبيعية ومنها اخترامية، وكلّ بقدر.

أصل

وكما أن الأجسام والجسمانيات الكائنة السفلية منوطة بالحركات السماوية فكذلك سائر أحوالها حتى الاختيارات والإرادات النفسانية، فإنها أمور تحدث بعد ما لم تكن ولكل منها - بعد ما لم يكن - علّة وسبب حادث، وينتهي ذلك إلى حركات الأفلاك وهي على اطراد متسق تكون دواعي إلى القصد وبواعث عليه وهذا هو القدر الذي أوجبه القضاء، والقضاء هو الفعل الأوّل الإلهي الواحد المستعلي على الكلّ الذي يتشعب منه المقدورات وكلّ مرهون بوقته وأجله. فما يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر إلا بحق لازم وقضاء حتم.

ومن هنا يظهر كيفية صدور أفعالنا وأنها وإن كانت باختيارنا ومشيئتنا لأنّ الله أعطانا القوّة والقدرة والاستطاعة فنحن إن شئنا فعلنا وإن لم نشأ لم نفعل، لكنّا لسنا بحيث إن شئنا شئنا وإن لم نشأ لم نشأ، بل لا بدّ أن تنتهي مشيئتنا إلى مشيئة الله

سبحانه كما قال عزّ وجلّ : ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَ أَنْ يَشَاء اللهُ﴾[1]. وهذا معنى الأمر بين الأمرين في الجبر والاختيار.

أصل

التركيب العنصري إمّا طبيعي أو غير طبيعي، والطبيعي إمّا مزاجي أو غير مزاجي، والمركّب المزاجي أصول أجناسه ترجع إلى ثلاثة.

لأنه إن تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فإما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الإرادية فهو الحيوان أو بدونه فهو النبات وإن لم يتحقّق ذلك فيه فهو المعدن.

وهذه الثلاثة تسمّى بالمواليد كما تسمّى العناصر بالأمهات والأفلاك بالآباء. وتحت كلّ منها أنواع لا تنحصر بعضا فوق بعض، وكلّ نوع يشتمل على أصناف، وكلّ صنف على أشخاص لا تتناهى بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع ولا من الأصناف ولا من الأشخاص.

فسبحان بارئها ومنشئها عن التكثر والاختلاف وإنّما نشأ الاختلاف النوعيّ بسبب الملائكة العقلية (أرباب الأنواع) والاختلاف الصنفي والشخصي بحسب اختلاف أحوال العناصر في أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض كمًّا وكيفًا ووضعًا في التركيب وبعد التركيب مع اختلاف إعداد السمويات لها بحركاتها المختلفة وأوضاعها المتكثرة.

ومبادئ التأثيرات في هذا المزج والتركيب بعد الله سبحانه بإذنه تعالى تسمّى ملائكة قريبًا مزاولاً كان أو بعيدًا غير مزاول. فإن مبدأ كلّ أثر لا يدركه الحس يسمّى في الشرع ملكًا علويًا أو سفليًا.

وصل

ثم إن كانت الجهة العقلية، قوية في الجسم بحيث يكثر ظهور آثار الحياة فيه بأن يكون له حركات إرادية مختلفة، وإدراكات متفننة وتصرّفات في دقائق الأمور

(١) سورة الإنسان، الآية ٣٠.

واستنباطات للعلوم الكلية أو الجزئية، بالفكر والروية فنفسه نفس مجرّدة عن المادّة لأنّ لها أن تبقى بعد بوار جسمها بوجود مستقل. وهي إمّا ناطقة أي ذات إدراكات كلية عقلية كالإنسان أو غير ناطقة كبعض الحيوانات الكاملة الأخر.

وإن لم تكن كذلك - بل تكون ضعيفة لا يظهر منها أمثال ذلك سواء كانت ذات حس وحركة إرادية، أو لم تكن، فنفسه نفس جرمية لا بقاء لها بعد تفرق جسمه وتبدده كالحيوانات الضعيفة الإدراك والنباتات والجمادات.

والمزاج لما أمعن في التوسط وهدم جانب التضاد، يقبل من المبدأ الفياض صورة كمالية فوق صورة، وحياة فوق حياة، فيصير أولاً معدنًا ثم نباتًا ثم حيوانًا ثم إنسانًا ثم ملكًا مقرّبًا ثم يفنى في ذات الله سبحانه وإليه يرجع الأمر كله كما مرّ بيانه في الغايات.

أصل

الممتزج ما لم يستوف درجات النوع الأنقص الأخس، لم ينحط إلى درجة النوع الأكمل الأشرف، لكن النوع الأنقص إذا قوي بعض أفراده في باب وجوده وغلبت فعليته على قوته واستعداده لم يتجاوز إلى نوع ما هو أكمل وأعلى لاستحكام صورته وبقاء تركيبه أكثر من سائر أفراده فيتعصّى من أن يتكون منه خلق آخر، فكأنه قد تم سلوكه وبلغ إلى كماله المتصور في حقه.

إذًا السالك من حيث هو سالك لا يقوم في المقامات والمنازل التي دونه بالفعل. ولكن يتلبّس بكل منها في الجملة، ولهذا قيل: إن السلوك توسّط (ما) بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل.

مثال ذلك الحجر من المعدن والشجر من النبات وغير الإنسان من الحيوان.

ومثال غير قوى الوجود، المني من المعدن والجنين من النبات والطفل من الحيوان وليست هذه التمامية والقوة في الوجود مانعة له عن الوصول إلى الله سبحانه لجواز أن يترك صورته النوعية التي بها تمامه وزهد فيها يومًا ما طلبًا لصورة أعلى، بل لا بدّ من ذلك. إذ كلّ موجود فلا بدّ وأن يصل إلى الله يومًا وإلا فيكون خلقه عبثًا.

وقد قال عزّ وجلّ : ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[1].

فالصراط المستقيم هو الصراط الإنساني الذي يمر سالكه على سائر الموجودات ،وهو المظهر لاسم الله الأعظم ،والصراط[2] الأخرى ليست على هذه الاستقامة ولكن كلّ منها يوصل بسالكه إلى المطلوب ،وهي مظاهر لأسماء أخر وكلّ موجود فهو على صراط غير صراط آخر ومصير الكلّ إلى الله كما قال: ﴿وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾[3].

وصل

فالمركّب العنصري لمّا استوفى درجات التراكيب الناقصة التي هي دون المواليد، ثم درجات المعادن، تخطى خطوة أخرى إلى جانب القدس إن كان من أهل السلوك إلى الله بأن يكون ناقصًا ضعيف الفعلية كالمني الصالح لأنّ يصير حيوانًا أو يكون تامًا، ولكن ترك صورته النوعية التي بها تمامه وفعليته وزهد في حياته الدنيا تلك طلبًا لصورة أعلى وفعلية أتم وتوجه إلى بارئه سبحانه توجّهًا طبيعيًا ذاتيًا، كالبذر مثلاً إذا انفسد في الأرض فسادًا (ما) وأنتن نتنًا (ما) فحينئذ ينكسر قلبه ويضطر اضطرارًا جبليًّا ويتضرع إلى الله تعالى تضرعًا فطريًا ويتقرّب إلى الله تعالى تقربًا ما وقد جرت سنة الله في من تقرب إليه شبرًا أن يتقرب إليه ذراعًا بالترّحم عليه وإجابة دعائه، إذ هو الذي يجيب المضطر إذا دعاه، فيفيد له بدل صورته الفانية، صورة كمالية، نباتية، ذات نفس ملكوتية، فيحيا بها حياة (ما) فوق حياته الأولى التي كانت كلا حياة، فيصدر عنه ببساطة نفسه ما يصدر من المعدن من حفظ التركيب مع زيادة شيء آخر، وهو أن ينبت وينمو ويزيد في أقطاره الثلاثة بالتدريج وذلك لفقد كماله الشخصي أوّل مرة لكون مادته جزء مادّة شخص سابق ثم يضيق الله سبحانه إلى قوته التي بها يستبقي شخصه قوّة أخرى يستبقي بها نوعه لعدم احتماله الديمومة الشخصية لمكان لطافة مادته فوق المعدن التام الفعلية فوفى قسطه من البقاء أمّا فيما لم يتعذر اجتماع أجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولّد وأما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال ولضيق عرض مزاجه فعلى

(١) سورة المؤمنون، الآية ١١٥.
(٢) [كذا، والظاهر أنه الصُرط بالجمع] الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، فافهم.
(٣) سورة الشورى، الآية ١٥.

سبيل التوالد استبقاء لنوع ما وجب فساد شخصه منّا منه سبحانه ولطفًا وهذا هو النبات.

وصل

إنّما يتم وجود هذا الصنف من الموجود بتوسط عدة من الملكوتيين. وذلك لاحتياجه في التماميّة إلى أفاعيل متخالفة تفعل فيه، وكلّ فعل يفعل في هذا العالم له مبدأ من الملكوت غير مبدأ الآخر ولا يصدر فعلان عن مبدأ واحد. وذلك لأنّ أهل هذا العالم من حيث إنّه أهله ميت ظلماني لا يجوز أن يكون مبدأ لأمر ما، كما عرفت فيما سبق فلا بدّ من مبدأ ملكوتي، وأهل الملكوت ليس واحد منهم إلا وهو وحداني الصفة ليس فيه خلط وتركيب فلا يكون لواحد منهم إلا فعل واحد كما أشير إليه بقوله سبحانه حكاية عنهم ﴿**وَمَا مِنَّا إِلاَ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ**﴾[1]، وليسوا كالإنسان الواحد الذي يتولى بنفسه أفعالاً مختلفة لاختلاف دواعيه ووقوعه في عالم العدد والتفرقة، ولذا تراه يطيع الله مرة ويعصيه أخرى. فلا بدّ في النبات إذًا من ملك يزيد في أقطاره الثلاثة على نسبة لائقة محفوظة إلى أن يبلغ إلى كمال النشوء من ملك يقطع فضلة من مادته ليكون مبدأ لشخص آخر، ولمّا توقف فعل الأوّل على التغذي فلا بدّ من أملاك أخر يخدمونه من جاذبة للغذاء إلى الأطراف وماسكة له وهاضمة ودافعة للثقل. وفي الثاني لا بدّ من مغيّرة للفضلة ومهيئة لأجزائها لقبول الصور المخصوصة.

أمّا واهب الصور فهو الله سبحانه بتوسط الحقيقة العقلية التي هي رب نوع النفس النباتية المخدومة لهذه الأملاك جميعًا كما في سائر الافاعيل قال الله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ**﴾[2]، وقال: ﴿**أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ**﴾[3]. وورد في وصف ملك الأرحام أنه يدخل في الرحم فيأخذ النطفة في يده ثم يصورها جسدًا، فيقول: يا رب أذكر أم أنثى؟ أسوي أم معوج؟ فيقول الله ما شاء ويخلق الملك.

---

(١) سورة الصافات، الآية ١٦٤.
(٢) سورة آل عمران، الآية ٦.
(٣) سورة الواقعة، الآية ٥٨ ـ ٥٩.

ويشبه أن يكون مبدأ كلّ فعل من هذه الأفعال ملكًا قدسيًّا متمكّنًا في سماء قدسه وله بإذن الله سبحانه جهات ورقائق وخدم وروابط في هذا العالم متعددة، حسب تعدد النفوس، وتكون النفوس متصلة بتلك الرقائق، مربوطة بذلك الملك من تلك الجهة بل متحدة معها. إذ النفس هي التي تفعل هذه الأفاعيل في بدنها بتوسط الفيض من تلك المبادئ بإذن الله كما يظهر من تحقيق معنى النفس بما هي نفس. فالنفس ذات جهات وقوى استفادتها من جواهر عقلية بها تفعل الأفاعيل في بدنها، وهي عين تلك القوى والجهات من وجه ومستخدمة لها من وجه آخر، وكلّ من تلك الجهات والقوى حقيقة واحدة وإنّما يتعدد بتعدد النفوس نوعًا وصنفًا وشخصًا.

وصل

ومما يؤكد كون النفس مبدأ لهذه الأفاعيل بذاتها وكون قوتها سارية في جميع أطراف البدن بوجوه التصرفات، اعتناؤها بتعديل المزاج وحفظ الاتصال وتألمها بتغير المزاج عند أدنى مغير من حر أو برد أو حركة أو تعب أو هبوب ريح مشوش إلى غير ذلك من الأمور الغير النفسانية، وكذلك تأذيها من تفرق الاتصال والجراحات تأذيًا جزئيًا في الحال وعدم انحصار تألمها بالمؤلمات التي هي من باب خوف العاقبة وخطر المآل.

وكذلك وجدان ذاتها مقصّرة عن الأمور الإدراكية عند اشتداد حاجته إلى الإحالة والهضم والدفع بسبب من الأسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فإن ذلك ليس إلا لاشتغال النفس بهذه الأفعال واستغراقها فيها.

فصل

قد احتاجت الصورة النباتية إلى التغذي من وجه آخر غير النمو. وذلك لأنّ الجسم النامي وسيما الحيوان منه أبدًا في التحلل والذوبان لاستيلاء الحرارة الغريزية عليه الحاصلة فيه من نار الطبيعة الكامنة في مركبات هذا العالم، شأنها النضج

والتحليل، كمثال نار الجحيم في قوله سبحانه: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[1].

وقد تستولي الحرارة الغريبة أيضًا عليه فتحلّله. والحركات البدنية والنفسانية أيضًا محلّلة جدًا، فلا بدّ إذًا من أن يتخلّف بدل ما يتحلّل عنه آنًا فآنًا، ولحظة فلحظة، وما ذاك إلا بالتغذي، فالاحتياج إلى المتغذي باق إلى آخر العمر.

وأما إلى النامي فليس إلا إلى البلوغ إلى كمال النشو، وشأن الأوّل أن يأتي كلّ عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره ويلصق به منه بمقدار يناسب له على السواء. وأمّا الثاني فيسلب جانبًا من البدن من الغذاء ما يحتاج إليه لزيادة في جهة أخرى فيلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى[2].

فصل

المتغذي في أوّل الأمر يقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحلّل لصغر الجثة وكثرة الأجزاء الرطبة فيها، فيعمل النامي فيما فضل عن الغذاء، ثم يعجز المتغذي عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة، لنفاد أكثر الرطوبات الأصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما يحصّله مساويًا لما يتحلل، وحينئذ يقف النامي، وعند القرب من تمام النمو تتفرغ النفس للتوليد فيقوى المولد حينًا من الدهر، ثم إذا عجز المتغذي عن إيراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء يتصرف المولد فيه وينحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط، فتصير المادّة غير مستعدة لذلك، ويقف المولد أيضًا ويبقى المتغذي - عمّالاً - إلى أن يعجز فيحل الأجل لسرعة تحلل الأجزاء وانجراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها[3].

فصل

---

(١) سورة النساء، الآية ٥٦.

(٢) في جميع هذه المباحث آراء بحسب الحكمة الطبيعية على ما في آثار علماء العهد الحاضر والعصر الجديد، دوران التحول في العلوم الطبيعية.

(٣) واعلم أن في أمر التغذية وكيفية التنمية آراء وعقائد جديدة يجب علينا تقرير هذه المباحث وتحريرها بما لا يخالف المباحث التي هي قريبة من المحسوسات.

وهؤلاء الأملاك دائمًا في شغلهم لا يمسكون عن أفعالهم طرفة عين، فإن الشجر مثلاً إذا سقي الماء أو الحيوان أكل الغذاء، فذلك ليس بغذاء ولا أكل على الحقيقة، وإنّما مثلهما كمثل الجابي الجامع للمال في خزانته، وهي المعدة في الحيوان وما يجري مجراها في النبات، فإذا اختزن ما فيهما وأمسكا عن السقي والأكل فحينئذ يتولاه الملائكة بالتدبير وتحليله من حال إلى حال، وتغذيهما به في كلّ آن ونفس، فهما لا يزالان في غذاء دائم. ولولا ذلك لبطلت الحكمة في نشأة كلّ متغذ والله حكيم، فإذا خلت الخزانة حرّكت الملائكة الجابي إلى تحصيل ما يملؤها به - فإذا لم يوجد غذاء يحلّلون المواد والفضلات التي في البدن، ولا يزال الأمر كذلك أبدًا. فهذه صورة الغذاء في كلّ نفس، فكلّ نفس أكلها دائم في هذه النشأة أيضًا كما في الآخرة[1].

أصل

المركّب العنصر لما استوفى درجات النبات يخطي خطوة أخرى إلى جانب القدس إن كان من أهل السلوك على صراط الله، بأن كان ناقصًا ضعيف الفعلية جدًا كأنه يتضرّع في فكاك رقبته من النقصان كالأجنّة في بطون أمهاتها مما لها نفوس نباتية ولم تصر حيوانات بعد، فإذا كان كذلك فيتقرّب إلى الله تعالى بالتوجه إليه تقرّبًا ما فيتقرب الله تعالى سبحانه إليه ضِعف تقربه كما هي سنته تعالى، فيهب له بدل صورته الناقصة، صورة كمالية، حيوانية، ذات نفس ملكوتية، حساسة، دراكة، متحركة بالإرادة، فيصدر عنها ببساطتها كلّ ما يصدر من النبات ويزيد عليه بأفعال مختصة بها فيوكّل الله تعالى بها مع تلك الملائكة التي كانت له أولاً ملائكة أخرى أرفع درجةً منهم بها يُدرك ويتحرك بالإرادة، وهذا هو الحيوان، فإن كان كاملاً في الحيوانية بأن يقوى أثر النفس فيه، ومن شأنه أن يدخل في نشأة الملكوت ويصير حيًا بالذات مستقلاً في تلك النشأة أفاض الله سبحانه عليه مع قوتيه المحركة له، أعني الفاعلة للحركة والباعثة لها المنقسمة إلى الشهوية والغضبية، عشر حواس للإدراك خمسًا لنشأته الظاهرة هي: اللامسة، والذائقة، والشامّة، والباصرة، والسامعة.

---

(١) ولكن الغذاء في كلّ نشأة من جنس ما يناسبها ويعطي الله تعالى باسم الرب غذاء، كلّ شيء ورزقه وأحسن الأغذية وأهناها ما يعطيه الحق لكمّل أهله بلا واسطة شيء، قال نبينا محمد (ص) أبيت عند ربي فيطعمني ويسقيني.

وخمسًا لنشأته الباطنة هي: مدرك الصور المسمّى بالحس المشترك وحافظها المسمّى بالخيال، ومدرك المعاني المسمّى بالوهم وحافظها المسمّى بالحافظة، والمتصرف بها بتركيب بعضها إلى بعض وتفصيل بعضها من بعض، المسمّى بالمتصرّفة فيصير بهذه العشرة ذا قدمين يكون له قدم في هذه النشأة وأخرى في تلك النشأة، فيأخذ في تكميل النشأتين مبتدئًا بالأولى الفانية حتى يبلغ في تكميلها إلى حد ما يمكن له أن يجعلها آلة لتكميل الأخرى، ثم يأخذ في تكميل الأخرى متوجهًا إلى الله سبحانه وعالم الآخرة توجهًا غريزيًا وسلوكًا ذاتيًا كما أشير إليه في قوله تعالى مخاطبًا لأشرف أنواعه: ﴿يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلاَقِيهِ﴾[1].

فتتكامل ذاته يومًا فيومًا بالتدريج باستعدادات يكتسبها من النشأة الأولى وأخلاق وهيئات إمّا في سعادة أو شقاوة حتى يستقل في النشأة الأخرى ويصير فيها بالفعل ويبطل عنه القوّة الاستعدادية فيمسك عن تحريك البدن ويرفض هذه النشأة الفانية استغناءً عنها ويرتحل إلى الآخرة ارتحالاً طبيعيًا.

وهذا هو الموت الطبيعي للحيوان الكامل، وهو بعينه ولادة وحياة في النشأة الأخرى، ومبناه استقلال النفس بحياتها الذاتية وبترك استعمالها الآلات البدنية على التدريج حتى تنفرد بذاتها وتخلع البدن بالكلّيّة لصيرورته بالفعل أو هذه الفعلية لا تنافي الشقاوة الأخروية، إذ ربما يصير شيطانًا بالفعل أو على شاكلة ما غلبت عليه من صفاته الردية وإن كان ناقصًا في الحيوانية بأن يضعف أثر النفس فيه ولم يكن من شأنه الدخول في الملكوت والصيرورة من أهله أفاض الله سبحانه عليه بعض الحواس دون بعض، إمّا قوية أو ضعيفة على اختلاف مراتب الحيوانات أو كلها، ولكن ضعيف الباطنية وخصوصًا حس الخيال فيعيش في هذه النشأة مدة ما حياة عرضيّة بقوة الملكوت حيث إنّ ملائكتها وقواها من تلك النشأة، ثم إذا مات فات كالنبات لعدم تعيّنه واستقلاله في تلك النشأة فلم يبق منه إلا رب نوعه الذي كانت به حياته وقوامه وفنى هو فيه وحشر إليه كما قال تعالى:

﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[2].

(١) سورة الإنشقاق، الآية ٦.
(٢) سورة الأنعام، الآية ٣٨.

فصل

قد دريت أن القوى النفسانية متحدة مع النفس وإنّما هي جهاتها واعتباراتها.

فاعلم أن الخيال يشتمل عليها كلها على وجه أعلى وأشرف سوى الوهم الذي هو جهة رجوع النفس إلى العالم العقلي ولا ذات له سوى الإضافة، وكذا الحافظة التي ترجع في الحقيقة إلى الحقيقة العقلية، إذ المعاني إنّما هي مخزونة في ذلك العالم وكذا المتصرفة التي هي كالوهم في كونها إضافة إلى محسوسات ومعقولات.

فأمّا سائر القوى ذوات الحقائق فهي منطوية في الخيال. فتحدس من هذا: أن النفس الحيوانية المخدومة لهذه القوى أعني سلطان هذه النبية المحسوسة مع مشاعرها وقواها هي بعينها النشأة الخيالية للحيوان، ولكنها من حيث تعلقها بالآلة المخصوصة من البدن قوّة خيالية، ومن حيث إنّها ذات رجوع إلى عالم القدس وإن كان رجوعًا ضعيفًا حيث إنها إنّما تدرك المعقولات مضافة إلى الحس ومتعلقة به، ولا تستطيع أن تدركها مجردة عن المواد، نفس حيوانية فهي كأنها خيال خارج من حد القوّة والضعف إلى حد الفعلية والكمال. ومن هذا يظهر ويتبين وينكشف أن في أهاب هذا الحيوان الطبيعي حيوانًا آخر من عالم الغيب هو في الحقيقة يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس ويبطش ويمشي. ولهذا يفعل هذه الأفاعيل وإن ركدت هذه القوى والحواس البدنية كما في النوم والإغماء والسكر، فله في ذاته هذه المشاعر والقوى والآلات من غير عور. إلا أنها ليست ثابتة في عالم الحس والشهادة.

وهذه المشاعر الظاهرة بمنزلة ظلال لتلك، وكذلك هذا البدن الظاهر بمنزلة قشر وغلاف وقالب لذلك البدن، وإنّما حياة هذه كلها بذاك وهو الحيوان بالذات وهو المحشور في الآخرة التي هي دار الحياة قال الله سبحانه: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[1].

(١) سورة العنكبوت، الآية ٦٤.

وصل

ومما يدل على ذلك: أن النفس الحيوانية تشاهد في قوّة خيالها ووهمها أو بهما صورًا ومعاني مجردة عن المادّة وعوارضها مما ليس بقابل للإشارة الحسية. فلا يخلو إمّا أن تكون النفس قابلة لها أو فاعلة. فإن كانت قابلة لها، فعدم قبول الحال للإشارة الحسية يستلزم عدم قبول المحل لها لا محالة؛ وإن كانت فاعلة لها فالفاعل فيما لا وضع له، لا يجوز أن يكون من ذوات الأوضاع لما ثبت من أن الجسم وقواه لا يفعل فيما لا وضع له بالقياس إلى مادتها، وكما أن فاعل الأجسام الطبيعية ومقوّماتها لا يمكن أن يكون متعلّق الوجود بهذه الأجسام كما ثبت، كذلك مبدأ صورها يجب أن لا يكون ماديًا.

وأيضًا إمّا أن يكون تجرّد هذه الصور عن مواد هذا العالم وعوارضها لذاتها أو لما أخذت هي منه أو من جهة الأخذ.

والأول يوجب الاتفاق، فما كان شيء منها تقترنه هذه اللواحق في العين؛ لأنّ ما بالذات لا يتخلّف، والثاني يكون تناقضًا، فبقي الأخير فلم يكن هذا الوجود له وجود أمر في جسم أو جسماني.

فالقوة الخيالية إذًا مجردة عن المواد وإن كان لها نوع تعلّق ببعض مواضع البدن بواسطة تعلقها بالروح النفساني الذي يتكوّن منه الدماغ أولاً، ثم يسري بواسطة الأعصاب والأوردة في جميع مواضع البدن عاليها وسافلها على حسب تفاوتها في القبول ليفيدها الحس والحركة.

وإلى هذا التجرد للنفس أشار مولانا الصادق (عليه السلام) بقوله: «إن أرواح المؤمنين في الجنة على هيئة أجسادهم»[1]. وفي رواية: «على صور أبدانهم لو رأيته لقلت فلان»[2]. وبقوله (عليه السلام): «مثل المؤمن وبدنه كجوهرة في صندوق

---

(١) في الكافي: « محمد، عن أحمد، عن الحسين بن سعيد، عن أخيه الحسن، عن زرعة، عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنا نتحدث عن أرواح المؤمنين أنها في حواصل طيور خضر ترعى في الجنة وتأوي إلى قناديل تحت العرش؟ فقال: لا، إذا ما هي في حواصل طير، قلت: فأين هي؟ قال: في روضة كهيئة الأجساد في الجنة ». الكليني، **الكافي**، ج٣، مصدر سابق، ص٢٤٥.

(٢) الشهيد الأول، **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**، ج٢، ط١، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث – قم، ص٩١.

إذا خرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم يعبأ به»[1].

وفي القرآن المجيد ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ* فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ﴾[2].

وصل

ومما يدل على ذلك دلالة واضحة، أن بدن الحيوان وأعضاءه دائم الذوبان والسيلان لعكوف الحرارة الغريزية على التحليل والتنقيص وكذا غيرها من الأسباب كالأمراض الحارة والمسهّلات، وذاته منذ أوّل الصبا باقية فهو هو لا ببدنه.

ومن هذا يظهر: أن هذية البدن من حيث هو بدن لهذه النفس إنّما هي بهذه، وإن تبدل تركيبه وكذا هذية الأعضاء كهذه اليد وهذا الإصبع، إذ كلها منحفظ الهوية تبعًا لهوية النفس.

ويدل على هذا أيضًا، ما مرّت الإشارة إليه: أن تقوم كلّ شيء بصورته الكمالية، ومبدأ فصله الأخير، لا بأجناسه وفصوله العالية والمتوسطة، إن كانت. وكذا تشخّصه بنحو وجوده الخاص لا الأعراض المتبدلة من صنف إلى صنف ومن نوع إلى نوع، والشخص «هو هو» بعينه، بل ذلك كله من اللوازم لا المقوّمات، ويعتبر فيه على سبيل الإبهام دون الخصوص لأنه يجري مجرى المادّة التي إنّما يحتاج إليها الشيء لأجل قصور وجوده عن التفرّد بذاته دون قوّة تحمل صنفيه وإذا استكمل وصار بالفعل استغنى عنها.

فتشخّص كلّ حيوان وتقومه إنّما هو ببقاء نفسه التي هي صورته الكمالية ونحو وجوده الخاص مع بدن «ما»، وإن تبدل خصوصياته من المقدار والوضع وغيرهما، حتى إنك إذا رأيت إنسانًا في وقت ثم تراه بعد ذلك بمدة كثيرة وقد تبدلت أحوال جسمه جميعًا بخصوصياتها، أمكنك أن تحكم عليه بأنه ذلك الإنسان فلا عبرة بتبدل المادّة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية.

بل الحال كذلك في تشخص كلّ عضو منه ولو كان إصبعًا واحدًا فإن له

---

(١) الصفار، بصائر الدرجات، مصدر سابق، ص٤٨٣.
(٢) سورة آل عمران، الآية ١٦٩ – ١٧٠.

اعتبارين: اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلاً، واعتبار كونه في ذاته جسمًا متعيّنًا من الأجسام ،واسم الإصبع واقع عليه بذلك الاعتبار لا بهذا، فتعيّنه بالاعتبار الأوّل باق ما دامت النفس تتصرف فيه وتستعمله وتحفظ مزاجه وتقلبه كيف تشاء، وبالاعتبار الثاني زائل لأجل الاستحالات الواقعة فيه.

فالشخص الخيالي إذا استقل بذاته وتجرّد عن هذا القشر اللحمي يصح أن يقال: هو بعينه هذا الشخص الحسي لأنّ النفس واحدة والبدن بما هو بدن إنّما يتعيّن ويمتاز بالنفس ويصح أيضًا أن يقال: ليس «هو هو» لأنّ أحدهما من الذهب والآخر من النحاس.

وإلى مثل هذا أشير فيما روي عن مولانا الصادق (عليه السلام) في قوله سبحانه: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[1] حيث سئل ما ذنب الغير قال: ويحك «هي هي» وهي غيرها[2]. فافهم واغتنم فإنه من الأسرار الكثير الفوائد ينفعك في كثير من الأمور الدينية إن شاء الله.

وصل

ومن البراهين على تجرّد النفس عن البدن واستقلالها: أنّنا نغيب أحيانًا عن أعضائنا، كلاً أو كلّ واحد في وقت ولا نغيب عن ذاتنا، فنحن وراء الجميع.

وأيضًا: إن إدراك الشيء لما كان عبارة عن حصول صورته للمدرك فكلّ من أدرك ذاته يجب أن يكون مفارقًا عن المحل، إذ لو كان في محل لكانت صورة ذاته غير حاصلة لذاته، بل لمحله كما مرّ بيانه مفصّلاً.

وأيضًا: إنّنا ندرك ذاتنا بذاتنا لأنّنا لا تعزب عنّا ذاتنا، وأمّا شعورنا بشعور ذاتنا فقد وقد، إذ ليس هو نفس وجودنا، فهو كإدراكنا سائر الأشياء المدركة من خارج.

وأما سبب الشك في جوهرية النفس وسائر أحوالها مع حضور ذاتها، فذلك لأنّ الجوهرية ونحوها ليست بجزء لوجود النفس وإنيّتها، بل لماهيتها الكلية،

---

(١) سورة النساء، الآية ٥٦.

(٢) الطبرسي، **الاحتجاج**، ج٢، مصدر سابق، ص١٠٤.

والحاضر عندنا من أنفسنا إنّما هو وجوداتنا المثالية المشار إليها بـ: «أنا» لا ماهيّاتنا الكلية المذهول عنها أحيانًا.

وأيضًا لو فرضنا ذاتنا فاقدة لكل شيء إلا نفسها، فوجدناها لا من دليل ووسط، فذاتنا غير ما لم يدرك بعد من جسم أو عرض.

وصل

ومن البراهين: أن كلّ صورة أو صفة حصلت في الجسم بسبب، فإذا زالت عنه وبقي فارغًا عنها يحتاج في استحصالها إلى استيناف سبب أو سببية من غير أن يكون مكتنفًا بذاته، إذ ليس هذا من شأن الجسم.

ومن شأن النفس في الصور العلمية أن قد تصير بعد استحصالها من معلم أو فكر مكتفية بذاتها في استرجاعها، فتعالت عن أن تكون جرمية، فهي روحانية.

وأيضًا: كلّ جوهر مادي لا يمكن أن تجتمع فيه صور كثيرة فوق واحدة. وأما النفس فيجتمع فيها علوم شتى وصنائع تترى وأخلاق مختلفة وأعراض متفاوتة، فهي إذًا دفتر روحاني ولوح ملكوتي.

وأيضًا: إنها تدرك أشياء يمتنع وجودها في الجسم كالضدين معًا والعدم والملكة معًا، ولوجود مثل هذه الأمور في النفس يمكننا أن نحكم بأن لا وجود لشيء منها في الأجسام.

ولنا أن ندرك أيضًا، الوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلي، ومعلوم أن كلّ ما في الجسم، فهو منقسم. وكذلك ندرك الحركة والزمان واللانهاية مما استحال أن يكون له صورة في المواد.

وصل

ومن الشواهد: أنك مع شواغلك إذا فكرت في آلاء الله أو سمعت آية تشير إلى الأمور الإلهية وأحوال المآب، أنظر كيف يقشعر جلدك، ويقف شعرك، ويهون عليك حينئذٍ رفض البدن وقواه وهوسه وهواه، وذلك لأجل نور قذف في قلبك

من الجنبة العالية وانعكس أثره إلى ظاهر جلدك من جهة الباطن على عكس ما ينفعل الداخل من الخارج فباطنك غير ظاهرك.

وأيضًا: إذا أردت أن تتوجه إلى تكميل جوهرك وتفعل فعلك الخاص من تعقل النظريات، أو إخلاص نية في التقرب إلى الله سبحانه، أو امتناع عن مخالطة الشهوات والوساوس المفسدة - لم يتيسر لك ذلك إلّا بمجاهدة تامة ومغالبة عظيمة، فالجوهر النطقي منك من عالم آخر وقع غريبًا في دار الجسد بيد الظلمة والفسقة والكفرة من القوى الشهويّة والغضبية والوهمية.

وأيضًا النفس والبدن كما ترى يتعاكسان في القوّة والضعف، فبعد الأربعين تكمل النفس وتكلّ الآلة، فكلال البدن ليس منشؤه إلا فعلية النفس وتفرّدها بذاتها، وأما الخرافة عند الهرم بسبب قلة الحرارة فذلك لأنّ حاجة النفس إلى مزيد التدبير تمنعها عن جودة التعقّل.

بل نقول: لو كان التعقل بآلة بدنية لكان كلما عرضت لها آفة وكلال عرض فيه فتور، وإذ ليس هذا كليًّا فليس التعقل بآلة بدنية.

وأيضًا: كلّ من له أدنى رتبة في التحدّس والتفطّن ورجع إلى ذاته وشاهد ما فعلته المتخيّلة التي هي أحد قواه في إنشاء ماهيّات الأبعاد والأجرام، والتصرف في الجبال الشاهقة والصحاري الواسعة، والأفلاك المتحركة والساكنة، والكواكب؛ تارة بالتركيب والتفصيل وتارة بالتسكين والتحويل، لتحدس يقينًا أن نفسه العلاّمة الفعّالة في عظائم الأجرام ودقائق المعاني وكلياتها، ليست جسمًا ولا جسمانية.

وليس الأمر كما ظن أن الصور التي تدركها النفس إنّما هي في عالم خارج عنها منفصل ثابت بتأثير مؤثر غيرها، كيف ومن جملة ما يحضره الإنسان في باطنه صور مستهجنة من قبيل الدعابات الشيطانية وأضغاث الأحلام المخالفة لفعل الحكيم وأنها إنّما تبقى بإبقاء النفس إياها واستخدامها المتخيّلة في تصويرها وثبتها، فإذا أعرضت عنها انعدمت وزالت.

أصل

المركّب العنصري لما استوفى درجات المعدن والنبات والحيوان بما هو حيوان

وصفا مزاجه وقرب من الاعتدال جدًا، تخطى خطوة أخرى إلى جانب القدس إن كان من أهل السلوك إلى الله– على صراط الله – بأن يكون ناقصًا ضعيف الفعلية كبعض الصبيان من أهل الطهارة والذكاء والاستقامة، ممن قلّت شهوته وغضبه، وضعفت حيوانيته ولم يصر إنسانًا بعد، فيتقرّب إلى الله سبحانه بالتوجه إليه توجهًا طبيعيًا فيتقرّب الله إليه ضعف تقربه كما هي سنّته تعالى، فيهب له صورة كمالية ناطقة بأن يبدل صورته الناقصة بصورة كاملة ذات نفس ملكوتية ناطقة، مستخدمة لسائر القوى النباتية والحيوانية فيصدر عنها ببساطتها كلّ ما يصدر من النبات والحيوان بما هو حيوان ويزيد عليه بأفعال مختصة بها فيوكل الله تعالى بها مع تلك الملائكة التي كانت له أولاً ملائكة أخرى أرفع درجة منهم بها يدرك الكليات المحضة، مجرّدة عن المواد أصلاً، إدراكًا زائدًا على إدراك سائر الناس ويحصل له ملكة المراجعة إلى عالم القدس والتوصّل إلى معرفة حقائق الأمور من هناك بالفكر والروية باقتناص المجهولات العقلية من المعلومات، وكلّ إدراك ونيل، فبضرب من التجريد، إلا أن الحس يجرّد الصور عن المادّة بشرط حضور المادّة، والخيال يجرّدها عنها وعن بعض غواشيها، والوهم يجردها عن الكلّ مع إضافة إلى المادّة، والناطقة ينالها مطلقة فتفعل في المحسوس عملاً تجعله معقولاً وهذا هو الإنسان بما هو إنسان.

وإليه أشار مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) فيما يروى أن بعض اليهود اجتاز به (عليه السلام) وهو يتكلّم مع جماعة فقال له: يا ابن أبي طالب لو أنك تعلّمت الفلسفة لكان يكون منك شأناً من الشأن. فقال (عليه السلام): وما تعني بلفلسفة؟ أليس من اعتدلت طباعه صفا مزاجه ومن صفا مزاجه قوي أثر النفس فيه ومن قوي أثر النفس فيه سما إلى ما يرتقيه ومن سما إلى ما يرتقيه فقد تخلّق بالأخلاق النفسانية ومن تخلّق بالأخلاق النفسانية فقد صار موجودًا بما هو إنسان دون أن يكون موجودًا بما هو حيوان، فقد دخل في الباب الملكي الصوري وليس له عن هذه الغاية مغيّر.

فقال اليهودي: الله أكبر، يا ابن أبي طالب لقد نطقت بالفلسفة جميعها في هذه الكلمات (رضي الله عنك)[1].

---

(١) أورده علي بن يونس العاملي (ت ٨٧٧) في كتابه الصراط المستقيم: ج١، ط١، المكتبة المرتضوية، ص ٢١٤.

وعن كميل بن زياد أنه قال: سألت مولانا أمير المؤمنين عليًا (عليه الصلاة والسلام) فقلت: يا أمير المؤمنين أريد أن تعرّفني نفسي. قال: يا كميل وأي الأنفس تريد أن أعرّفك. قلت: يا مولاي هل هي إلّا نفس واحدة. قال: يا كميل إنّما هي أربعة: النامية النباتية، والحسية الحيوانية، والناطقة القدسية، والكلية الإلهية، ولكل واحد من هذه خمس قوى وخاصيّتان. فالنامية النباتية لها خمس قوى ماسكة وجاذبة وهاضمة ودافعة ومربّية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان وانبعاثها من الكبد، والحسية الحيوانية لها خمس قوى: سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الرضا والغضب وانبعاثها من القلب. والناطقة القدسية لها خمس قوى: فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهي أشبه الأشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان: النزاهة والحكمة. والكلية الإلهية لها خمس قوى، بقاء في فناء، ونعيم في شقاق، وعز في ذل وفقر في غناء، وصبر في بلاء، ولها خاصيتان، الرضا والتسليم وهذه هي التي مبدؤها من الله وإليه تعود. وقال تعالى:

﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[1]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ* ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾[2]، والعقل وسط الكلّ[3].

وصل

النفسان الأوليان في كلامه (عليه السلام) مختصّتان بالجهة الحيوانية التي هي محل اللذة والألم في الدنيا والآخرة. والأخيرتان بالجهة الإنسانية للإنسان بما هو إنسان، وهما سعيدتان في النشأة الأخروية ولاسيّما الأخيرة – فإنها لا حظ لها في الشقاء الأخروي فلا يتطرق إليها ألم هناك وليست هي موجودة في أكثر الناس بل ربما لم يبلغ من ألوف كثيرة واحد إليها. وإليها الإشارة بقوله سبحانه: ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾[4].

(١) سورة الحجر، الآية ٢٩.
(٢) سورة الفجر، الآية ٢٨.
(٣) في البحار: «روى بعض الصوفية في كتبهم عن كميل بن زياد أنه قال: سألت مولانا أمير المؤمنين عليا عليه السلام...» وساق الحديث، ثم علق عليه بقوله: «هذه الاصطلاحات لم تكد توجد في الأخبار المعتبرة المتداولة، وهي شبيهة بأضغاث أحلام الصوفية». المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٨، مصدر سابق، ط٢، ص٨٤ – ٨٥.
(٤) سورة البقرة، الآية ٨٧.

وفي الحديث الوارد في أرواح السابقين: أنهم بروح القدس بعثوا أنبياء مرسلين وغير مرسلين وبروح القدس علموا جميع الأشياء[1]. وفيه أنه مختص بهم ليس لغيرهم.

فصل

وقد ظهر من تضاعيف ما ذكرناه: أن النفس المجرّدة مع كونها من الملكوت متحدة بالبدن اتحادًا حقيقيًا، وأن لها وحدة جمعية هي ظل للوحدة الإلهية، فهي بذاتها قوّة حيوانية حساسة ومتخيّلة وذات رجوع ما إلى القدس، وهي بعينها ذات حركة إرادية وذات اغتذاء ونمو وحافظة لصورتها النوعية، وهي بعينها طبيعة سارية في الجسم وبنفسها تنزل إلى درجة الحواس عند إدراكها للمحسوسات واستعمالها آلة الحواس، فتصير عند الإبصار عينًا باصرة وعند السماع أذنًا واعية، وكذلك في البواقي حتى اللمس والقوى التي تباشر التحريك فلها تقدّس عن المواد بحسب وجودها الخيالي الذي هو مرتبة غيب غيوبها ولها اتحاد بقواها وآلاتها فتصير غائبة عن ذاتها وتارة راجعة إليها وإلى بارئها وتارة مصروفة عن جهة القدس إلى جانب البدن وذلك كله للطافتها وقبولها لآثار الجوانب، كما قيل:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة فمرعى لغزلان وديرًا لرهبان

فهي من وجه واحدة، ومن وجه متعددة. وذلك لأنّ لها نشآت سابقة ولاحقة واستكمالات جوهرية وتقلّبات ذاتيّة، ولها جهة استمرار وجهة تجدد لتعلقها بالطرفين: العقل والمادّة العنصرية. وكلّ من راجع إلى وجدانه، وجد أن هذه الهوية الحالية منه غير هويته الماضية لا بمجرد اختلاف العوارض بل باختلاف أطوار لذات واحدة وإلى هذه التقلبات والأطوار أشير في القرآن المجيد بقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلاَقِيهِ﴾[2].

وقد شبّهوا مراتب آثار العقل في النبات والحيوان والإنسان بنار تأثر عنها فحم بالحرارة وآخر بالتحمّر والتجمّر وآخر بالإضاءة والإحراق، فيفعل فعل النار وفعل الأولين وكلما وقع له الاشتداد صدر عنه ما كان يصدر مما تقدم عليه.

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار، ج٦٦، ط٣، مصدر سابق، ص١٩١ - ١٩٢.

(٢) سورة الانشقاق، الآية ٦.

أصل

إنّ في الوجود نفوسًا أرضية قوية لا في غلظ النفوس السبعية والبهيمية وكثافتها وقلة إدراكها، ولا على هيئات النفوس الإنسانية واستعداداتها ليلزم تعلقها بالأجرام الكثيفة الغالبة عليها الأرضية، ولا في صفاء النفوس المجردة ولطافتها لتتصل بالعالم العلوي وتتجرد بالكلية. فهي إذًا متعلقة بأجرام عنصرية غلبت عليها الهوائية والنارية أو الدخان على اختلاف أحوالها ومنازلها، وهي الجنة والشياطين قال الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾[1]، والمرج الاختلاط فإن النار فيه مختلطة بالهواء والمارج لهذين العنصرين كالطين للآخرين والجن من الاجتنان بمعنى الاختفاء سميّت به لاستتارهم عن الأبصار ولهذا سمّيت به الملائكة أيضًا في قوله سبحانه: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾[2]، والشياطين في قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ...﴾[3]فهي أجسام لطيفة حية ذوات نفوس قوية غالبة على أجسادها، قادرة على التمدد والانقباض وعلى تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة بعضها مما يوجب لها سهولة النفوذ في المنافذ وعلى الأعمال الشاقة.

قال الله عزّ وجلّ في قصة سليمان: ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾[4]، إلى أن قال: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾[5].

ولعل الوجه في ظهور صورها في بعض الأوقات دون بعض أن أبدانها لطيفة مقتصدة في اللطافة قابلة للتخلخل والتكاثف، فإذا صارت متكاثفة غلظ قوامها فرئيت، وإذا صارت متخلخلة رق قوامها ولطف جسمها فغابت عن الأبصار، كالهواء إذا صار غيمًا بالتكاثف رئي وإذا عاد إلى لطافته لم ير، ولها علوم وإدراكات من جنس علومنا وإدراكاتنا الوهمية وأوائل العقليات. فمنهم مؤمن صالح ومنهم كافر مارد، كما وصفهم الله في القرآن في غير موضع.

وعن مولانا الصادق (عليه السلام): الجن على ثلاثة أجزاء، فجزء مع الملائكة،

---

(١) سورة الرحمن، الآية ١٥.
(٢) سورة الصافات، الآية ١٥٨.
(٣) سورة الكهف، الآية ٥٠.
(٤) سورة سبأ، الآية ١٢.
(٥) سورة سبأ، الآية ١٣.

وجزء يطيرون في الهواء، وجزء كلاب وحيّات[1].

فصل

وأما الشياطين والملائكة الذين بإزائهم فبيان كيفية حدوثهما على الإجمال أن الجوهر النطقي من الإنسان المسمّى بالقلب الحقيقي مثاله مثال هدف تنصب إليه السهام من الجوانب، أو مثال مرآة منصوبة يجتاز عليها أصناف الصور فتتراءى فيها صورة بعد صورة، ولا يخلو عنها دائمًا، ومداخل هذه الآثار المتجددة فيه إمّا من الظاهر كالحواس الخمس، وإمّا من الباطن، كالخيال والشهوة والغضب والأخلاق والصفات، فإنه مهما أدرك الإنسان بالحواس شيئًا حصل منه أثر في قلبه، وكذلك إذا هاجت الشهوة والغضب حصل منهما أثر في القلب، وإن كفّ عن الإحساس. فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى وتنتقل المتخيّلة من شيء إلى شيء وبحسب انتقالها ينتقل باطن الإنسان من حال إلى حال، فباطنه إذًا في التغيّر دائمًا من هذه الأسباب وأحضر الأسباب الحاصلة فيه هي الخواطر أي: الأفكار التي من أنواع الإدراكات والعلوم إمّا على سبيل الورود التجددي وإما على سبيل التذكر من المحفوظات في الحافظة وهذه الخواطر هي المحركات للإرادات، فإن النية والعزم والإرادة إنّما تكون بعد حضور المنوي بالبال فمبدأ الأحوال الخواطر، ثم الخاطر يحرّك الرغبة والرغبة تحرّك العزم والنية، والنية تحرك الأعضاء والخواطر المحرّكة للرغبة، إمّا تدعو إلى الخير أعني: ما ينفع في الدار الآخرة، وإما تدعو إلى الشر، أعني: ما يضر في العاقبة. فهما خاطران مختلفان لهما سببان مختلفان لأنهما حادثان، وكلّ حادث يفتقر إلى سبب، والمعلولات المختلفة تستدعي عللاً مختلفة فيسمّى السبب الداعي إلى الخير ملكا وفعله إلهامًا، والآخر شيطانًا وفعله وسوسة، وهما جوهران مسخّران لقدرة الله تعالى في تقليب القلوب، ولعلّهما المراد بقول النبي (صلى الله عليه وآله): «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبه

(١) الصدوق، **الخصال**، ج١، مصدر سابق، ص١٥٤.

كيف يشاء»[1] والقلب لصفائه ولطافته صالح بأصل الفطرة لقبول آثار الملكية والشيطانية صلاحًا متساويًا وإنّما يترجح أحد الجانبين باتباع الهوى والإكباب على الشهوات أو الأعراض عنها ومخالفتها.

فإن اتبع الإنسان مقتضى شهوته وغضبه، ظهر تسلط الشيطان بواسطة اتباع الهوى والشهوات بالأوهام والخيالات الفاسدة الكاذبة، وصار القلب عش الشيطان ومعدنه، لأنّ الهوى مرعى الشيطان ومرتعه لمناسبة ما بينهما ونحو من الاتحاد وإن جاهد الشهوات ولم يسلطها على نفسه وعارض بقوة البرهان اليقيني لوجود النشأة الباقية أبدًا الظنون والأوهام الكاذبة المستدعية للشهوات والركون إلى الدنيا والإخلاد إلى الأرض والاقتصار على هذه النشأة الناقصة الفانية وتشبّه بأخلاق الملائكة، صار قلبه مستقر الملائكة ومهبطها.

فمن البواطن والصدور ما ينزل فيه لزيارته كلّ يوم ألوف من الملائكة لغاية صفائه. ومنها ما يقع فيه كلّ يوم ألف وسواس وكذب وفحش وخصومة ومجادلة بين الناس فهو مرتع للشياطين وكما أن الشهوات ممتزجة بلحم الآدمي ودمه فسلطنة الشيطان أيضًا سارية في لحمه ودمه ومحيطه بقلبه الذي هو منبع الدم المركّب للروح البخارية الحاملة للقوى الوهمية والشهوية والغضبية.

ومن هنا قال النبي (صلى الله عليه وآله): «أن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم»[2]، وكما أن في الملائكة الذين يدبّرون أمور الإنسان كثرة لاستدعاء تعدد الأفعال والآثار نوعًا تعدد الفواعل والمؤثرات، فكذلك الشياطين الموسوسين الداعين له إلى المعاصي، جنود مجندة حسب تعدد المعاصي وهم فروع لشيطان واحد يحض بذلك الإنسان وهو المشار إليه بقوله (عليه السلام): «ما منكم إلا وله شيطان. قالوا: وأنت يا رسول الله؟ قال: وأنا، إلّا أن الله أعانني عليه فأسلم على يدي»[3].

---

(١) في علل الشرائع: « حدثنا أحمد بن محمد عن أبيه عن محمد بن أحمد عن موسى بن عمر عن ابن سنان عن أبي سعيد القماط عن حمران، قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول: إذا كان الرجل على يمينك على رأي ثم تحول إلى يسارك فلا تقل إلا خيرا ولا تبرأ منه حتى تسمع منه ما سمعت وهو على يمينك، فإن القلوب بين إصبعين من أصابع الله يقلبها كيف يشاء ساعة كذا وساعة كذا وإن العبد ربما وفق للخير ». الصدوق، **علل الشرائع**، ج٢، ١٩٦٦ م، منشورات المكتبة الحيدرية– النجف، ص ٦٠٤ – ٦٠٥.

(٢) الكليني، **الكافي**، ج٨، مصدر سابق، ص١١٣.

(٣) المجلسي، بحار الانوار، ج٦٠، ط٢، مصدر سابق، ص٣٢٩ – ٣٣٠.

وفي الخبر: إن الله سبحانه خاطب إبليس اللعين في حديث جرى له ولآدم، لا يولد له ولد إلا ولد لك ولد[1]. وشيطان كل إنسان في المكر والحيلة على قدر عقله وذكائه وكذلك الملائكة الذابون عنه الحافظون له بأمر الله.

فصل

لما كان لكل ما له وجود في عالم الحس كذلك له وجود في عالم الغيب والتمثل كما يأتي بيانه؛ فالجنة والشياطين كما أن لهما وجودًا في هذا العالم، عالم الحس كذلك لهما وجود في ذلك العلم وكأنه إليه أشير في حديث مولانا الصادق (عليه السلام): فجزء مع الملائكة[2]. ولهما في ذلك العالم صور مختلفة حسب اختلاف الصفات النفسانية وأغراضها وربما يتمثلان لأهل هذا العالم ببعض صورهما ويلتبس على الرائي بالصور الحسية الظاهرة، كما يتمثلان بصورهما الموجودة في هذا العالم. وأكثر ما يكون هذا في المواضع المظلمة والغارات والحمامات الخالية والبوادي القفرة، حيث يكون اشتغال النفس بالحواس الظاهرة قليلاً وسلطنة الخيال قوية، ولا سيما للنفوس الناقصة والواهنة الكائنة، ويشبه أن يكون تمثلهما لأمثال هذه النفوس كتمثّل الملائكة للنفوس الكاملة. ووجودهما في عالم الغيب على أصناف: صنف خُلق ثمة على سبيل الإبداع، وصنف انتقلت إليه من هذا العالم بعد قطع تعلقها عن الأبدان الطبيعية الجنية أو الإنسية، وذلك لأنّ الناقصة من النفوس الإنسانية تلتحق هناك بالجن، والشريرة منها تلتحق بالشياطين، كما أن الكاملة منها تلتحق بالملائكة كما يستفاد من قوله سبحانه: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ﴾[3].

قال بعض الحكماء: إن النفوس المتجسّدة الخيرة ملائكة بالقوة، فإذا خرجت قوتها إلى الفعل وفارقت أجسادها صارت ملائكة بالفعل، وكذلك النفوس المتجسدة الشريرة شياطين بالقوة، فإذا فارقت أجسادها كانت شياطين بالفعل،

---

(١) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج١١، مصدر سابق، ط٢، ص٢١٢.
(٢) الصدوق، **الخصال**، ج١، مصدر سابق، ص١٥٤.
(٣) سورة الأنعام، الآية ١٢٨.

فهذه النفوس الشيطانية توسوس أهل الشيطنة بالقوة ليخرجها من القوّة إلى الفعل كما قال: ﴿شَيَاطِينَ الإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾[1].

وشياطين الإنس هي النفوس المتجسّدة الشريرة أنست بالأجساد وشياطين الجن هي النفوس الشريرة المفارقة للأجساد المستحجبة عن الأبصار، ومثل وسوسة هذه النفوس المفارقة لهذه النفوس المتجسّدة كمثل من قويت شهوته للطعام والشراب وضعفت حرارته الهاضمة عن نضجها فهو يشتهي ولا يستمري فعند ذلك تكون همته أن يرى الطعام والشراب والمتناولين لهما لينظر إليهم فيستروح من ألم شهوته الممنوع عنها لضعف الآلة وبطلان فعل القوّة. فهكذا حكم تلك النفوس المفارقة كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ* الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ* مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾[2].

ولما كانت الجنسية علّة الضم فالنفوس البشريّة الطاهرة النورانية ينضم إليها الأرواح الطاهرة النورانية من النفوس الكاملة المفارقة للأبدان الواقعين في عالم الملكوت مع الملائكة المبتدعة هناك فيعينوها على أعمالها التي هي من باب الخيرات والمبرّات بالإلهام. والنفوس الشريرة الخبيثة تنضم إليها الأرواح الخبيثة من النفوس الشريرة المفارقة عن الأبدان الواقعة هنالك مع الشياطين، فيعينوها على أعمالها التي هي من باب الشرور والآثام بالوسوسة.

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١١٢.

(٢) سورة الناس، الآية ٤، ٥، ٦.

الباب التاسع

في الخير والشر واللذة والألم
وفيه معرفة الثواب والعقاب والجنة والنار

أصل

الوجود كله خير، والشر لا ذات له، بل هو عدم ذات أو عدم كمال لذات.

وذلك لأنّ الشر لو كان أمرًا وجوديًا فلا يخلو إمّا أن يكون شرًا لنفسه أو لغيره. والأول باطل لأنّ معنى كون الشيء شرًا لشيء أن يكون معدمًا له أو لبعض كمالاته ليس إلا والشيء لا يقتضي عدمه وإلا لما وجد. وكذا لا يقتضي عدم كمال له، كيف وجميع الأشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها، مع أنه لو اقتضى أحدهما لكان الشر ذلك العدم لا نفسه، وكذا الثاني لأنّ كونه شرًا لغيره إمّا لأنه يعدم ذلك الغير، أو يعدم بعض كمالاته فليس الشر إلا عدم ذلك الشيء أو عدم كماله لا نفس الأمر الوجودي المعدم، فالوجود من حيث إنّه وجود خير محض والعدم من حيث إنّه عدم شر محض، فكلّ ما وجوده أقوى فخيريته أتم وأوفر، وكلّ ما وجوده أضعف فخيريته أنقص وأقل إلى أن ينتهي إلى أضعف الموجودات وهو المادّة الجسمانية التي هي قوّة الوجودات فهي قوّة الخيرات.

ومن هذا يظهر: أن إطلاق الشر على ما يقتضي منع المتوجه إلى كمال عن وصوله إلى ذلك الكمال، مثل البرد المفسد للثمار، والحر المعفن لها، والمطر المانع للقصار عن تبييض الثياب، وكالأفعال المذمومة مثل الظلم والزنا، وكالأخلاق الردية مثل الجبن والبخل، وكالمؤلمات والغموم وغير ذلك من الأمور الوجودية التي يتبعها إعدام إنّما هو على سبيل المجاز. وذلك لأنّ هذه الأشياء ليست في أنفسها شرورًا، بل إنّما تنادي إلى الشرور بالعرض. فإنا إذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد من حيث هو كيفية ما وبالقياس إلى علته الموجبة له ليس بشر، بل هو كمال من الكمالات وإنّما شر بالقياس إلى الثمار لإفساد أمزجتها. فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها، والبرد إنّما صار شرًا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذا الحر والمطر. وكذلك

الظلم والزنا ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلاً بشر، بل تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين إنّما يكونان شرًا بالقياس إلى المظلوم أو إلى السياسة المدنية أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين. فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله. وإنّما أطلق على أسبابه بالمجاز لتأديته إلى ذلك، وكذلك القول في الأخلاق التي هي مباديها.

وعلى هذا القياس المؤلمات، فإنها ليست بشرور من حيث إنّها أمور خاصة، ولا من حيث وجوداتها في أنفسها أو صدورها عن مبدئها، إنّما هي شرور بالإضافة إلى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه أن يتصل مثلاً فهذه الوجودات ليست من حيث هي وجودات بشرور، إنّما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها - لا لذواتها، بل لكونها مؤدية إلى تلك الأعدام. فشريتها المجازية أيضًا إنّما هي بالإضافة إلى أشخاص معيَّنين، وأما في أنفسها فليست بشرور، كيف والشيء لا ينافي نفسه. وكذلك بالقياس إلى أشخاص أخر لا ينافيها وهو ظاهر.

وأما الخيرات، فقد تكون حقيقية، وقد تكون إضافية. إن قيل: نحن نعلم بالوجدان أن في الألم الذي هو نوع من الإدراك الراجع إلى نحو من الوجود يحصل شران: أحدهما، بالعرض وهو: الامر العدمي، كفقد العضو المقطوع وتفرق اتصاله مثلاً، أو زوال الصحة. والآخر بالذات وهو الأمر الوجودي الذي هو نفس الألم إذ لا شك أن تفرق الاتصال شر، سواء أدرك أو لم يدرك.

ثم الألم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلاً بدون الألم لم يتحقّق هذا الشر الآخر. ولو فرض تحقق هذا الألم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله. فثبت أن نحوًا من الوجود شر بالذات.

قلنا: الألم إدراك للمنافي العدمي كتفرّق الاتصال ونحوه بالعلم الحضوري، وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة أخرى حاصلة منه، فليس في الألم أمران: أحدهما: مثل التفرق والقطع، والثاني: صورة حاصلة منه عند المتألم، يتألم لأجلها، بل حضور ذلك المنافي العدمي هو الألم بعينه. فهو وإن كان نوعًا من الإدراك لكنه من أفراد العدم وثبوته على نحو ثبوت أعدام الملكات كالعمى والسكون. وقد علمت أن وجود كلّ شيء عين ماهيته، فوجود العدم عين ماهيّة ذلك العدم كما أن وجود الإنسان عين الإنسان. فها هنا الوجود عين التفرق أو القطع الذي هو عدمي، والإدراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الأمر

العدمي الذي هو شر بالذات؛ وظاهر أن العدم الذي يقال: إنّه شر، هو العدم الحاصل لشيء (ما) لا العدم مطلقًا.

وصل

فكلّ ما وجد فهو إمّا خير محض، أو خيره غالب على شره. وأمّا ما يكون شرًا محضًا أو مستولي الشرية أو متساوي الطرفين فمما لا وجود له أصلاً. لأنّ الموجودات الحقيقية والإضافية في الوجود لا محالة أكثر من الأعدام الإضافية الحاصلة على الوجه المذكور. وظاهر أن ما يغلب خيره من أفراد الخير فيجب صدوره عن الواجب بالذات الذي هو فاعل الخيرات ولا يسوغ عن عنايته عزّ وجلّ ورحمته وجوده إهماله، وإلا لزم ترك خير كثير لشر قليل وذلك شر كثير. فصدور الشر وقضاؤه إنّما هو بالعرض لا بالذات، فليس الشر من حيث هو مستند إلى مبدأ. ومن هنا ورد في آية الملك: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كلّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]، من دون تعرض لذكر الشر، لعدم استناده إلى وجود موجود وكونه إضافيًا وكونه بالعرض.

ومثله ما ورد في بعض الأدعية: «والخير في يديك والشر ليس إليك»[2]. فنفي إضافة الشر إلى الله دلّ على أنه ليس بشيء وأنه عدم. إذ لو كان شيئًا لكان بيده وتحت قدرته فإن بيده ملكوت كلّ شيء وهو على كلّ شيء قدير.

وصل

ولو لم يخلق هذا النوع من الخيرات المستلزمة لبعض الشرور، لخلق سربال الوجود، وقصر رداء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة، ونفائس جمّة غفيرة. فمن هذه الحيثية يكون الشر مقتضيًا [مقضيًا] بالذات، كيف ولو لم يكن في عالم العناصر تضاد فمن أين يحصل الفعل والانفعال والكسر والانكسار ومتى تنتقل المادّة من صورة إلى صورة ومن حال إلى حال حتى تبلغ إلى غاية تقبل العقل المستفاد الذي يضاهي الملكوت الأعلى في الشرف والكمال.

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٢٦.

(٢) الكفعمي، المصباح، مصدر سابق، ص١٥.

فقد ظهر: أن كلّ ما تقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسنًا وخيرًا. ومن ظن أنه شر، كان ذلك لخلل في عقله وقصور في فهمه. فلا شر في النظر إلا وهو خير من جهات أخرى لا يعلمها إلا منشئها وموجدها. فإذًا تصور ذرة الشر في أشعة شمس الخير لا يضرها، بل يزيدها بهاء وجمالاً وضياءً وملاحة وإشراقًا وصباحة. فسبحان من تقدّست كبرياؤه عن تقصير الأفعال وجل جنابه عن أمثال هذا الخيال المحال.

إن قيل: إن أكثر أفراد الإنسان الذي هو أشرف أنواع القسم الأخير يغلب عليهم الشرور. فإن مناط تحصيل السعادة والشقاوة العاجلتان للنفس إنّما هو باستعمال قواها الثلاثة النطقية والشهوية والغضبية لاكتساب ما ينبغي أن يكون بحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة، والغالب على أكثرهم على ما نرى أضداد هذه الأمور أعني: الجهل وطاعة الشهوة والغضب. فيلزم كونهم من الأشقياء والأشرار في الآجل.

قلنا: الجهل الذي لا نجاة معه في الآخرة هو الجهل المركّب الراسخ المضاد للعلم اليقيني وهو نادر، كوجود اليقين الذي يوجب قسطًا وافرًا من السعادة. وأما الجهل البسيط الذي هو عام فاش فلا يضر في المعاد. وكذلك حال القوتين الأخريين فالبالغ في فضيلة العقل والخلق وإن كان نادرًا كالشديد النزول فيهما، لكن المتوسطين على مراتبهم أغلب وأوفر وإذا ضم إليهم الطرف الأعلى صار لأهل النجاة غلبة عظيمة. فإن حال النفوس في انقسامها إلى هذه الأقسام كحال الأبدان في انقسامها إلى البالغ في الجمال والصحة والمتوسط وهو الأكثر والقبيح السقيم وهو أقل من المتوسط فضلاً عن مجموع القسمين.

إن قيل: كلّ ما يجوز صدوره عن الباري تعالى يجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك، فقد كان جائزًا أن يصدر عنه تعالى خير محض مبرء عن الشر أصلاً.

قلنا: هذا واجب في مطلق الوجود لا في كلّ وجود، فقد أوجد ما أمكن أن يوجد على الوجه المذكور، فلو لم يوجد ما لا يخلو عن شر ما لكان الشر حينئذٍ أعظم.

إن قيل: لمَ لم يوجد القسم الثاني بلا قصور وآفة؟

قلنا: فلم يكن (هو هو) ورجع إلى القسم الأوّل وقد فرغ عن وجوده، ولو كانت الماهيّات كلها مبرأة عن الشرور التي هي لوازم لها من غير علّة لكانت الماهيّات

واحدة، ومن المحال أن تكون النار نارًا ولا يوجد لها لازم النارية من إحراق ثوب لاقته إلا أن لا يكون الثوب ثوبًا، بل شيئًا آخر لا تحرقه النار، وذلك لأنّ القصور الذي هو مقتضى طباع الشيء لا يمكن خلو ذلك الشيء عنه كقصور الممكن عن الوجود الواجبي والوجوب الذاتي وكذا قصور كلّ تال من العقول الفعالة عن سابقه وقصور النفوس عن العقول والأجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع وبالجملة على تفاوت إمكاناتهم بحسب مراتبهم في البعد عن ينبوع الوجود.

أصل

اللذة هي إدراك الملائم، والألم هو إدراك المنافي، وهما أيضًا عند التحقيق يرجعان إلى الوجود والعدم. لأنّ الملائم للشيء ما هو خير وكمال بالنسبة إليه والمنافي له ما هو شر، ووبال بالقياس إليه. ومآل الخير والشر كما دريت إلى الوجود والعدم ومآل الإدراك إلى الاتحاد بالمدرك.

وأما الأمور الوجودية المؤلمة فإنّما إيلامها يرجع إلى الأعدام كما أشرنا إليه. ولو كانت وجودات بحتًا لما كانت مؤلمة وكذا لو كانت أعدامًا بحتًا لما كانت مؤلمة. وكذا لو كانت أعدامًا بحتًا لما أمكن إدراكها أصلاً مع أن الألم أيضًا من جنس الإدراك، ولكنه متعلق بالوجود المستلزم لعدم ما من حيث استلزامه له أو بوجود العدم كما دريت.

وصل

ولما كانت الملاءمة والمنافرة المعتبرتان في اللذة والألم، ما يكون بالإضافة. وملائم الشيء قد يكون غير ما يلايم الشيء الآخر كالغلبة للقوة الغضبية، والمطعم والمنكح للقوة الشهوية والرجا للوهمية، والعلوم والإدراكات للعقلية، إلى غير ذلك. فلا جرم كلّ لذيذ بالنسبة إلى شيء لا يجب أن يكون لذيذًا بالنسبة إلى شيء آخر، وكذا ما يكون لذيذًا في حال أو في نشأة ليس بواجب أن يكون لذيذًا في حال آخر أو نشأة أخرى إلا أن يكون ذلك الملذ ملائمًا للملتذ مطلقًا، وكذا القول في جانب الألم، ولا بدّ أيضًا من الشعور بالملائمة والمنافرة. إذ لو كان غافلاً عن ذلك لم يلتذ

ولم يتألم. ولهذا لا نلتذ بالصحة والسلامة مع أنهما كمال وخير لنا، فإن استمرار المحسوسات يذهل النفوس عن إحساسها. ألا ترى إلى المريض الطويل المرض إذا عاد إلى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفي التدريج كيف يجد لذة عظيمة. ومن هذا القبيل قلة التذاذ بعض العلماء بعلمهم وقلة تألم الجهال بجهلهم أو عدم تألمهم رأسًا، فإن سبب ذلك خروج أنفسهم عن مقتضى الطبيعة الأصلية بالعادات الردية والآفات العارضة والألف مع المحسوسات والإخلاد إلى الأرض فإن هذه العوارض في النفس بمنزلة الخدر في العضو يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات كما يمنع الخدر العضو عن الإحساس بالاحتراق مثلاً، وما لم تقبل النفس على المعقولات لم تجد ذوقًا منها فلم يحصل لها شوق إليها.

وأما الجهل فلما كان مستمرًا غير متجدد وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة له فلم تكن متألمة به.

وصل

ثم إن نسبة اللذة إلى اللذة هي بعينها نسبة المدرك إلى المدرك، والإدراك إلى الإدراك. وذلك لأنّ المحدود والحد يجب أن يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف، كالسواد الذي يحد بأنه لون قابض للبصر. ثم كان بعض الألوان أقبض للبصر من بعض فوجب أن يكون بعض ما هو سواد أشد من بعض، فكلّ ما وجوده أقوى وخيريته أتم وملاءمته أوفر وإدراكه أشد - فالالتذاذ به أكثر والابتهاج به أكمل والسرور به أدوم. وكلّ ما هو استلزامه للعدم أقوى وشريته أتم ومنافرته أوفر وإدراكه أشد؛ فالتألم به أكثر، والاغتمام به أكمل، والحزن به أدوم وهو على هذا القياس. وقد دريت أن المجردات عن المواد وجوداتها أقوى ومدركيتها أتم وأن الخيرية والملائمة فرعان للوجود، فإدراكها لا محالة ألذ من إدراك الماديات على اختلاف مراتبها جميعًا. فاللذات العقلية أقوى وأشد من اللذات الخيالية. والخيالية أقوى وأتم من الحسية، بل نقول: لا نسبة للذات العقلية إلى الحسية، كيف لا، والعقل يدرك الشيء على ما هو عليه مجردًا عما هو غريب له من القشور واللبوسات، فينال حاق جوهره ولب ذاته.

وأما الحس فلا يدرك إلا الخلطاء ولا ينال إلا المشوبات بالغير فلا يحس باللون

ما لم يحس معه بالطول والعرض والوضع والأين وأمور أخرى غريبة عن حقيقة اللون. وأيضًا فإن إدراك العقل يطابق المدرك ولا يتفاوت، والحس يرى الشيء الواحد عظيمًا في القرب صغيرًا في البعد، وكلما صار أبعد يراه أصغر إلى أن يصير بسبب البعد كنقطة ثم تبطل رؤيته، وكلما صار أقرب كان أعظم إلى أن يصير بسبب القرب ساترًا لنصف العالم ثم تبطل رؤيته. وأيضًا فإن مدركات العقل فهي الأرواح الباقية الأزلية التي يمتنع فناؤها والذوات الثابتة النورية التي يستحيل تغيرها، وهي تقوي العقل وتزيده نورًا كلما كثرت.

وأما مدركات الحس فهي الأجسام المتغيرة الفانية وأعراضها المادية المستحيلة الزائلة، وهي تفسد الحس إذا قويت لذته، فإن لذة العين مثلاً في الضوء وألمها – في الظلمة، والضوء القوي يفسدها وكذا الصوت القوي يفسد السمع ويمنعه من إدراك الخفي بعد.

وصل

فتبًا وتعسًا لأوهام عامية خسيسة زعمت أنّ اللذات القوية المستعلية هي الحسية، وأن ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية. قال في الإشارات: «وقد يمكن أن ينبّه من جملتهم من له مميّز ما، فيقال له: أليس ألذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجري مجراها، وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية، وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينفض اليد منها مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر وألذ «لا محالة» هناك من المطعوم والمشروب، وإذا عرض الكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه، وآثروا فيه غيرهم أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به، وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه، ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجرة الأقران والمبارزين، وربما اقتحم الواحد منهم على عدوهم ممتطيًا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن تلك تصل إليه وهو ميت.

فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل

فقط، بل وفي العجم من الحيوانات، فإن كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله إليه والراضعة من الحيوانات توثر ما ولدته على نفسها، فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما قولك في العقلية»[١].

وصل

وطوبى وبشرى لعقول خاصية شريفة تمثّلت فيها جلية الحق الأوّل قدر ما يمكنها أن تنال منه، ببهائه الذي يخصه، ثم يمثل فيها الوجود كله على ما هو عليه مجردًا عن الشوائب مبتدئًا فيه بعد الحق الأوّل بالجواهر العقلية الجبروتية، ثم الروحانية الملكوتية والأجرام السماوية، ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات.

قل بعض العلماء: لو علم الملوك ما نحن فيه من لذة العلم لحاربونا بالسيوف[٢] ﴿وَلَلآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً﴾[٣].

وعن مولانا الصادق (عليه السلام) أنه قال: لو يعلم الناس ما في فضل معرفة الله تعالى ما مدّوا أعينهم إلى ما متّع به الأعداء؛ من زهرة الحياة الدنيا ونعيمها، وكانت دنياهم أقل عندهم مما يطؤنه بأرجلهم، ولنعموا بمعرفة الله تعالى وتلذذوا بها تلذذ من لم يزل في روضات الجنان مع أولياء الله تعالى، أنس من كلّ وحشة، وصاحب من كلّ وحدة، ونور من كلّ ظلمة، وقوة من كلّ ضعف، وشفاء من كلّ سقم.

ثم قال: قد كان قبلكم قوم يقتلون ويحرقون وينشرون بالمناشير وتضيق عليهم الأرض برحبها، فما يردهم عمّا هم عليه شيء مما هم فيه من غير ترة وتروا من فعل ذلك بهم، ولا أذى بما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد فسلوا ربكم

---

(١) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج٣، ط١، النشر البلاغة – قم، ص٣٣٤ – ٣٣٥.

(٢) الموجود في المصادر هو قول إبراهيم بن أدهم لأحد أصحابه: « يا أبا يوسف، لو علم الملوك وأبناء الملوك ما نحن فيه من النعيم والسرور لجالدونا بالسيوف أيام الحياة على ما نحن فيه من لذيذ العيش وقلة التعب ». انظر: ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج٦، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت، ص٣٦٥ – ٣٦٦. وأيضا: الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج١٠، ط١، ١٩٨٧م، دار الكتاب العربي – بيروت، ص٥٤. وأيضا: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٠، ط١، ١٩٨٨ م، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ص١٤٧.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٢١.

درجاتكم واصبروا على نوائب دهركم تدركوا سعيهم[1].

أصل

الجنة جنّتان جنة روحانية للمقرّبين وهي إنّما تنشأ من العلوم الحقة والمعارف اليقينية الحاصلة للإنسان في الدنيا، فإن المعرفة في الدنيا بذر المشاهدة في الآخرة، واللذة الكاملة موقوفة على المشاهدة فإن الوجود لذيذ وكماله ألذ.

فالمعارف التي هي مقتضى طباع القوّة العاقلة من العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر إذا صارت مشاهدة لنفس كانت لها لذة لا يدرك الوصف كنهها ولهذا ورد في الحديث: «لا عيش إلا عيش الآخرة»[2].

وجنة جسمانية لهم أيضًا ولأصحاب اليمين، وهي إنّما تنشأ من الأخلاق الفاضلة، والأقوال الصادقة، والأعمال الصالحة بإبداع النفس الإنسانية المتصفة بها الصور الملذة من الحور والقصور والغلمان واللؤلؤ والياقوت والمرجان في عالمها وصقعها.

فإن للنفس اقتدارًا على ذلك بإذن الله تعالى، ولكنها ما دامت في هذه النشأة لا يترتب عليها آثارها لضعفها واشتغالها بالمحسوسات الزائلة فإذا قويت وصفت وزالت الشواغل وانحصرت القوى كلها في قوّة واحدة ذات تخيل حتى صارت عينًا باصرة للنفس، وقدرة فعالة لها وانقلب العلم مشاهدة فلا يخطر بالبال شيء تميل إليه النفس إلا ويوجد في الحال بإذن الله؛ أي يوجد بحيث يراه رؤية عيان ويحس به إحساسًا قويًا لا أقوى منه.

والنار ناران - نار روحانية، موقدة تطلع على الأفئدة للمنافقين، والمتكبّرين والمكذّبين. وهي إنّما تنشأ بوسيلة عالم العقل بسبب فقدان المعارف والكمالات العقلية إمّا بإنكارها وجحودها، أو بالحرمان عنها بعد إدراكها والشوق إليها بحسب حصول أضدادها بالجهل المركّب وفقدان القوّة الهيولانية وحصول فعلية الشيطنة والاعوجاج ورسوخ العقائد الباطلة في الوهم وهي مؤلمة جدًا.

(١) الكليني، الكافي، ج٨، مصدر سابق، ص٢٤٧ - ٢٤٨.
(٢) المجلسي، بحار الانوار، ج١٩، ط٢، مصدر سابق، ص١٢٤.

وأما النقص بحسب العزيزة فلا ألم بسببه، بل هي بمنزلة الموت والزمانة في الأعضاء من غير شعور بمؤلم وكلاهما مشتركان في عدم الانجبار. إلا أن البلاهة أدنى الخلاص من فطانة بتراء. فالعذاب لهؤلاء عظيم ولأولئك أليم.

ونار محسوسة لهم ولأهل الكبائر على قدر أعمالهم. وهي إنّما تنشأ بتبعية هذه النشأة الدنياوية بسبب فقدان متاعها بعد حصول الألف لها والتعلق به والإخلاد إليه وارتكاب الأعمال السيئة والأقوال الكاذبة والأخلاق الردية. فإن النفس بسبب ذلك تنشئ في عالمها صورًا مؤذية مناسبة لها من الحيات والعقارب والسموم واليحموم وغيرها، فتتأذى بها ولا تقدر على عدم إنشائها. كما أنها إذا أصابتها في الدنيا مصيبة فكلما يخطر ببالها اغتمت بها وتأذت، ولا يمكنها أن لا يخطرها ولكنها في الدنيا تغفل عنها أحيانًا بسبب الشواغل بخلاف الآخرة فإنها لا تغفل عنها لعدم الشاغل وصفاء المحل وقوته وصيرورة القوى كلها قوّة واحدة، ذات تخيل، فلا يزال يريد ما لا يجده ويشتهي ما يضره ويفعل ما يكرهه ويختار ما يعذبه ويهرب عما يصحبه قائلاً: ﴿يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ﴾[1].

إلا أن هذه الهيئات لما كانت غريبة من جوهر النفس وكذا ما يلزمها، فلا يبعد أن تزول في مدة من الدهر متفاوتة حسب تفاوت العلائق في رسوخها وضعفها وكثرتها وقلتها – إن شاء الله فيخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان ﴿إِنَّ الله لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ[2]وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [3].

فصل

إن قيل: إن الأصول الكمية دالة على أن القسر لا يدوم على طبيعة، وأن لكل موجود غاية يصل إليها يومًا، وأن الرحمة الإلهية وسعت كلّ شيء، كما قال جل ثناؤه: ﴿عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كلّ شَيْءٍ﴾[4].

وأيضًا: الآلام دالة على وجود أصلي [5]مقاوم لها، والتقاوم بين المتضادين لا

---

(١) سورة الزخرف، الآية ٣٨.
(٢) وقد ورد في المقام عدة روايات مضمونها: إن كلّ من اعتقد بالحق الأول ووحدته تعالى فهو غير مخلد في النار ويخرج منها ولو بعد تحمّل العذاب في أمد كثير (ج ل).
(٣) سورة النساء، الآية ٤٨.
(٤) سورة الأعراف، الآية ١٥٦.
(٥) قوله: إن قيل... والقائل أستاذه صدر المتألهين في الأسفار وكتاب الشواهد والحكمة العرشية وغيرها...
قوله: قيل: والقائل صدر الحكماء قد ذكره في ذيل كلامه الذي نقله بعنوان: قيل.

يكون دائميًا ولا أكثريًا.

وقد ورد في الشرائع: خلود الفريقين في الدارين فكيف التوفيق.

قيل: معنى، خلود أهل الجنة في الجنة: خلود كلّ واحد واحد فيها. ومعنى خلود أهل النار في النار أنها دائمة بأهلها فلا منافاة.

وقال بعض[1] أهل المعرفة: «يدخل أهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله، وأهل النار بعدل الله وينزلون فيهما بالأعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازيًا لمدة العمر في التنزل في الدنيا، فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها بحيث إنهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لذع الحيات والعقارب كما يلتذ أهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور، لأنّ طبائعهم تقتضي ذلك ألا ترى - الجعل - على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن، والمحرور من الإنسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملائم والآلام تابعة لعدمه».

وقال آخر: «إنهم إذا تعودوا بالعذاب، بعد مضي الأحقاب ألفوه ولم يتعذبوا بشدته. بعد طول مدته ولم يتألموا به وإن عظم. ثم آل أمرهم إلى أن يتلذذوا به ويستعذبوه حتى لو - هب - عليهم نسيم من الجنة استكرهوه وتعذبوا به كالجعل وتأذيه برائحة الورد لتألفه بنتن الأرواث والقاذورات».

فصل

قال بعض[2] أهل التحقيق: «إن النظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس غليظة وقلوب قاسية، فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله خاشية، لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ كالفراعنة والدجاجلة والنفوس المكارة كشياطين الأنس والنفوس البهيمية كجهلة الكفّار. وفي الحديث الرباني: إني جعلت معصية ابن آدم سببًا لعمارة العالم[3]. وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا

---

(١) قوله: قال بعض أهل المعرفة... قال الشيخ الأكبر في كتاب الفتوحات المكية، ط مصر، ١٢٨٢هـ، ج٣، ص ١٨٩، وقد نقله صاحب الأسفار في أواخر مباحث النفس.
قوله: وقال آخر... والقائل هو الشيخ المحقق والعارف الكامل المولى عبد الرزاق الكاشاني «قده» في شرحه على كتاب الفصوص... نسخة خطي ملكي أينجانب، ص ١٨٩.

(٢) قوله: قال بعض أهل التحقيق... وهو أستاذه الكبير آية الله العظمى صدر الحكماء في ذيل كلامه الذي نقله قبلاً: إن الأصول الحكمية دالة إلى قوله: وبين انقطاعه عن كل واحد من أهلها... وأنت تعلم أن نظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس...

(٣) لم أعثر على مصدره.

لأتَيْنا كلّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقّ الْقَوْلُ مِنّي لأمْلأنّ جَهَنّمَ مِنَ الْجِنّةِ وَالنّاسِ أجْمَعِينَ﴾[1].

فكونها على طبقة واحدة ينافي الحكمة، وفيه إهمال سائر الطبقات الممكنة من غير أن تخرج من القوّة إلى الفعل وخلو أكثر مراتب هذا العالم عن أربابها. فلا يتمشّى النظام إلا بوجود الأمور الخسيسة والدنية المحتاج إليها في هذه الدار التي يقوم بها أهل الظلمة والحجاب ويتنعم بها أهل الذلة والقسوة المبعدين عن دار الكرامة والمحبة والنور. فوجب في الحكمة الحقة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات في القوّة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدره؛ بوجود السعداء والأشقياء جميعًا. فإذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء إلهي ومقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات طبيعية ومنازل ذاتيّة والأمور الذاتية التي جبلت عليها الأشياء إذا وقع الرجوع إليها تكون ملائمة لذيذة وإن وقعت المفارقة عنها أمدًا بعيدًا، والحيلولة عن السكون إليها والاستقرار لها زمانًا، مديدًا. كما قال تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾[2].

والله تعالى يتجلى بجميع الأسماء في جميع المقامات والمراتب فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار. وفي الحديث: لولا أنكم تذنبون لذهب بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر الله لهم[3].

فصل

قال [4] بعض أهل المعرفة: إن هذا العالم - بمنزلة مطبخ تنضج فيه أطعمة أهل الجنة- وتصلح مأكولاتهم بحرارة الحركات السماوية وأشعة الكواكب، فإن أعمال بني آدم هي مواد أغذيتهم التي بها نشوء نفوسهم وأبدانهم الأخروية. فكلما كانت أعمالهم أتم اعتدالاً وأكثر نضجًا من جهة الرياضات الدنيوية والمتاعب البدنية في سبيل الله؛ كانت أغذيتهم وفواكههم وأشربتهم النفسانية الأخروية؛ أوفق، وأتم صلوحًا وأشد تقوية للحياة الباقية. وذلك: أن كرة الأثير وأشعة الكواكب هي:.بمنزلة الجمرات تحت القدر، فإن مقعر أرض الجنة التي هي نفوس أهل النجاة بأبدانهم

(١) سورة السجدة، الآية ١٣.
(٢) سورة سبأ، الآية ٥٤.
(٣) لم أعثر على مصدره. انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج٩، مصدر سابق، ص٣٤٨.
(٤) قال صدر الحكماء في الأسفار (كما نقل كلامه هذا - في كتابه المسمى بعين اليقين بقوله: قال أستاذنا دام ظله): لما علمت أن الجنّة فوق السماء السابعة من حيث الرتبة وهي بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب السماوات والأرض... إلى أن قال فاعلم أن هذه العالم بمنزلة مطبخ...

المناسبة لها في الأشكال والصور، فتفعل حرارة النار بالأشياء هنالك[1] علوًا، ما تفعل بالأشياء ها هنا؛ سفلاً وكما أن الأمر (ها هنا) كذلك ينتقل إلى هناك بالمعنى وإن اختلفت الصور. وقال: إن جهنم ليست بدار حقيقية متأصلة لأنها صورة غضب الله كما أن الجنة صورة رحمة الله. وقد ثبت أن رحمة الله ذاتيّة واسعة كلّ شيء، والغضب عارضي وكذا الخيرات صادرة بالذات والشرور واقعة بالعرض، فعلى هذا لا بدّ أن تكون الجنّة موجودًا بالذات والنار مقدرة بالعرض وبالتبع[2].

فصل

قد تبين مما ذكر أن جهنم من سنخ الدنيا وأصلها حالة في موضوع النفس يوم القيامة، فمادتها هي تعلّق النفس بأمور الدنيا من حيث هي دنيا وصورتها هي صورة الهيئات المؤلمة والأعدام والنقائص الحاصلة للنفس.

وقد علمت كيفية إيلام النقائص والأعدام. فالنفوس الشقية ما دامت على فطرة تدرك بها النقائص والأعدام الموصوفة بها التي من شأن تلك النفوس أن تتصف بمقابلاتها - تكون لها آلام شديدة بحسبها. فتلك الآلام باقية فيها إلى أن يزول عنها إدراكها إمّا بتبدل فطرتها إلى فطرة أدنى وأخس من تلك الفطرة، أو زوال تلك النقائص والأعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها واشتغالها بإدراك أمور عالية - كانت تعتقدها من قبل وصارت ذاهلة عنها ممنوعة عن إدراكها، لانصراف توجهها عنها إلى تلك الشواغل الحسية فعلى التقديرين يزول العذاب وتحصل الراحة.

فصل

قيل: النفس ما دامت في هذا العالم تدرك الموجودات التي فيه بهذه الحواس

(١) وفي الأسفار: تفعل حرارة النار بالأشياء هناك علوًا، كما تفعل بالأشياء ها هنا سفلًا وكما هو الأمر ها هنا.

(٢) وليعلم أن العذاب والآلام إذا كان منشأها الملكات الحاصلة للنفس أي الملكات التي استحكمت بنيانها في الروح، بحيث صارت جوهرية ذاتيّة لا بدّ وأن يكون دائميًا لأنّ العذاب في الآخرة ليس من معذب خارجي.

البدنية، وكلّ ما يدرك بهذه الحواس يكون مخلوطًا، غير متميز حقه من باطله وصحيحه من فاسده، فيرى الشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض على صور مخلوطة مشتبهة؛ فيزعم أن لها بقاءً وثباتًا وأن ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على هذه الهيئة وأنها ذاتيّة لتلك الأجرام، قائمة بها - لا بغيرها وأن السماء والأرض كلّ منهما على هذه الهيئة من البقاء والثبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب. فإذا جاء يوم القيامة تبدّلت هذه بغيرها وانفصل ما لها عما ليس لها وامتاز حقها من باطلها ونورها العرضي من ظلمتها الأصلية وخبيثها من الطيب. كما قال تعالى: ﴿مَا كَانَ اللهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾[1]، وقال: ﴿لِيَمِيزَ اللهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ﴾[2].

فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الأصلية لهذا العالم متميزة عما هو خارج عنها من الخيرات والكمالات، فإذا قامت القيامة واستقرت كلّ طائفة في دارها ورجعت كلّ صورة إلى حقيقتها. يكون الحكم في أهل الجنة بما يعطيه الأمر الإلهي في النشأة الآخرة. ويكون الحكم في أهل النار بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي في مادّة هذا العالم الذي أودع في حركات الأفلاك والكواكب المطموسة الأنوار في القيامة. وذلك لأنّ أنوارها مستفادة من مبادئها الأصلية فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادئ لا بهذه الأجرام.

أقول: ويشهد لهذا ما روينا عن مولانا الرضا (عليه السلام): «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، تجريان بأمره مطيعتان له ضوءهما من نور عرشه وحرهما من جهنم. وإذا كانت القيامة عاد إلى العرش نورهما وعاد إلى النار حرهما فلا يكون شمس ولا قمر»[3].

وفي كثير من الآيات القرآنية دلالات وشواهد على ذلك مثل ما في سور التكوير والانشقاق والانفطار وغيرها من نظايرها وآية تبديل الأرض والسماوات وما في معناها.

(١) سورة آل عمران، الآية ١٧٩.
(٢) سورة الأنفال، الآية ٣٧.
(٣) الكليني، **الكافي**، ج٣، مصدر سابق، ص٤٦٣.

الباب العاشر

في أصول النشآت وحقائق الموجودات
وأرواحها وصورها وقوالبها
وفيه معرفة تأويل المتشابه وتعبير الأحلام

أصل

العوالم كثيرة لا يعلم عددها إلا رب العالمين وأصولها ترجع إلى نشآت ثلاث: عقلية وروحانية تسمّى بعالم الغيب والجبروت وأصحابها ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾[1].

وخيالية مثالية تسمى بعالم البرزخ والملكوت وأصحابها ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ * فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ * وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ﴾[2].

وحسية جسمانية تسمّى بعالم الشهادة والملك وأصحابها ﴿وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ * فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ * وَظِلٍّ مِنْ يَحْمُومٍ﴾[3].

أمّا النشأة العقلية فهي نشأة الحياة الحقيقية والبقاء الأبدي والخير المحض والنور الصرف والظهور التام، أهلها كلهم علماء حضور بعضهم لدى بعض ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾[4] ينظر إليهم وينظرون إليه بأعين قلوبهم وهم الملائكة المقرّبون وأهل السعادة الحقيقية الكاملة من الناس ﴿الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾[5].

لا غيبة هناك ولا فقد أصلاً بوجه من الوجوه وهي نشأة وحدانية لكل ما له ماهيّة نوعية وفيها ترجع الأشياء كلها إلى وجود تام كامل لا كثرة فيه ولا تغيّر.

كما قال مولانا الصادق (عليه السلام) في شأن الأئمة من أهل البيت عليهم

---

(١) سورة الواقعة، الآية ١٠، ١١، ١٢.
(٢) سورة الواقعة، الآية ٢٧، ٢٨، ٢٩.
(٣) سورة الواقعة، الآية ٤١، ٤٢، ٤٣.
(٤) سورة القلم، الآية ٥٥.
(٥) سورة النساء، الآية ٦٩.

السلام: «علمنا واحد، وفضلنا واحد، ونحن شيء واحد»[1]. وقال: «وكلنا واحد عند الله»[2].

وأما النشأة المثالية فهي أيضًا ذات حياة وبقاء ونورية وظهور وإدراك، إلا أنها دون الأولى في هذه الأحكام ووجودها وإن كان مستقلاً مجردًا عن مادّة الجسم ،وكذا جميع مدركاتها مجرّدة عن المواد الجسمانية قائمة بأنفسها وبذات فاعلها. إلا أنها شريكة مع الأجسام في أنها ذات امتدادات وكثرة مقدارية وإن لم تكن كثرتها كثرة موجبة للتزاحم في المكان والزمان أو قبول القسمة أو غيبة بعض الأجزاء عن بعض ككثرة الأجسام فهي متوسطة بين النشأتين.

أنظر إلى زيد الحاصل في ذهنك وكلّ ما تدركه من الصور والأشباح الخيالية وكلّ ما تراه في المنام، فإنها كلها من موجودات تلك النشأة إلا أن أهلها قسمان: قسم خلقه الله سبحانه على سبيل الإبداع أو التكميل بعد التكوين، فهم قائمون بذواتهم، باقون ببقاء بارئهم، إمّا ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ* إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[3]وهم الملائكة المدبّرون في هذا العالم الجسماني والسعداء المتوسطون من الإنس والجن الذين هم أهل النجاة من الزهاد والعباد، الذين آمنوا وعملوا الصالحات، لهم هناك جنات تجري من تحتها الأنهار، وهم فيها خالدون.

وإمّا وجوههم قترة عليها غبرة أولئك هم الكفرة الفجرة والشياطين المكرة.

وقسم يصدر عن نفوسنا بإذن الله بإبداعنا إياه في الحياة الدنيا وفي الآخرة وهو قائم بنفوسنا قيام الفعل بالفاعل، وإنّما يبقى ببقاء توجه النفس والتفاتها إليه واستخدامها المتخيّلة في تصويره وثبته. فإذا أعرض عنه انعدم وزال، وذلك: لأنّ الله سبحانه خلق النفس الإنسانية وأبدعها مثالاً لنفسه ذاتًا وصفة وفعلاً مع التفاوت بين المثال والحقيقة لتكون معرفتها مرقاة لمعرفته - فنفخ فيها من روحه - وجعل ذاتها مجرّدة عن الأكوان والأحياز والجهات وصيّرها ذات حياة وقدرة وعلم وإرادة وسمع وبصر، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكته، يخلق ما يشاء ويختار ما يريد. فلها في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية والأفلاك والعناصر والمركّبات وسائر الخلائق. إلا أنها لضعفها وبعدها عن ينبوع الوجود

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار، ج٢٦، ط٢، مصدر سابق، ص٣١٧.
(٢) المجلسي، بحار الانوار، ج٢٦، ط٣، مصدر سابق، ص٣٦٣.
(٣) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.

بوسائط وتنزلات وغلبة أحكام التجسّم عليها لصحبة المادّة وعلائقها لا يترتب على أفعالها وآثارها - ما دامت في هذه النشأة - ما يترتب على الأشياء الخارجية. بل وجودات آثارها حينئذ كظلال وأشباح للوجودات الخارجية. وإن كانت الماهيّة بعينها محفوظة في الوجودين.

نعم من تجرّد عن جلباب البشريّة واتصل بعالم القدس ومحل الكرامة وكملت قوته فإنه يقدر على إيجاد أمور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار بإذن الله، ولو كان بعد في هذه النشأة ويقدر على حفظها بالهمة ما لم يغفل عنها فمتى طرأ عليه غفلة[1] عدمت.

إن قيل: من أين لنا أن نعلم أن ما نشاهده في قوّة خيالنا من الصور المخترعة ليست منطبعة في جسم من أجسام هذا العالم.

قلنا: لأنّا لا يمكننا أن نشير إليها إشارة حسية بأنها هنا أو هناك وكيف يكون في موضع من الدماغ والروح التي فيه مع قلة مقداره وحجمه جبال شاهقة وصحارى واسعة مع أشجارها وأنهارها وتلالها ووهادها وأفلاك وكواكب عظيمة مع أنا نتصورها على الوجه الجزئي المانع من الاشتراك فهي إذًا ليست في هذا العالم وليست أعراضًا لقيامها لا في محل مع أنها ذوات أبعاد ومقادير فهي أجسام بسيطة صورية، ليست لها مادّة. وذلك لأنها غير مصحوبة بقوة واستعداد ولا قابلة لتغير وتبدل من اتصال وانفصال أو نحو ذلك حتى يجري فيها برهان إثبات المادّة. بل هي تبدع دفعة كما هي عليه وتفنى دفعة بالكلية.

كذلك فإذا أردنا قسمة جسم مثلاً في الخيال إلى نصفين فلا سبيل لنا إلى ذلك إلا بإبداع نصفين لا أن نقسم ذلك الجسم إليها. وكذلك إن أردنا تسويد الجسم الأبيض هنالك اخترعنا جسمًا أسود مثله وعلى هذا القياس.

ومما يدل على النشأة المثالية واستقلالها، دلالة واضحة؛ المنامات والكهانات الصادقة. فإن صاحبهما لا يوجد علمه بالأشياء في ذاته لذاته موافقًا لما سيقع، فإن عجزه ظاهر وعجز نوعه والنائم ليس في قواه قدرة ذلك ولا لنفسه وإلا لكان في اليقظة أقدر على إبداعه.

---

(١) هذا ما ذكره الشيخ الأكبر في الفتوحات والفصوص ونقل في الأسفار وذكره المؤلف العلامة في هذه الرسالة.

ثم إن كان يخترع بنفسه علمه بما سيقع فينبغي أن يعلمه قبل أن يعلمه ليخترع على وفاقه وهذا محال مع أن الإنسان يعرف بالضرورة في الجملة أن الإعلام من شيء آخر فلا محالة هذه الأمور ثابتة في عالم آخر أعلى. وأما النشأة الحسية فهي نشأة الموت والفناء والفقد والظلمة والجهل وهي مركّبة من مادّة وصورة سائلتين زائلتين دائمتي التغير والتفرقة والانقسام، ولا يتعلق بها شعور ولا إشعار إلا بتبعية النشأتين الأخريين وإنّما يظهر للحس بتوسط الأعراض وذلك أيضًا من حيث وحدتها الاتصالية. وأما من حيث كثرتها المقدارية المتجزئة عند فرض القسمة؛ فكلّ من أجزائها معدوم عن الآخر مفقود عنه، فالكلّ غائب عن الكلّ معدوم عنه، وكذا كلّ ما تعلق بها من حيث هو متعلق بها. وذلك لأنها مادية والمادّة مصحوبة بالعدم والظلمة، بل هو جوهر مظلم وهي أوّل ما ظهر من الظلام لكونها بالقوة في ذاتها وبما لها في أصلها من عالم النور قبلت الصور النورية للمناسبة فانتفت ظلمتها بنور صورها. فالصور إظهاراتها، فكلّ ما وجد فيها قلّت نوريته وضعفت الوجودية فيه وخفيت فاحتيج في إدراكها إلى مصادفته مجردًا عن المادّة حتى خلص الوجود عن العدم. فظهر ظهورًا مطلقًا. فهذه النشأة مشوبة بالظلمة مخلوطة بالعدم فهي أخس النشآت وأضعفها ولضعفها احتاجت إلى مهد المكان وظئر الزمان. وأهلها الذين هم أهلها أشقياء الإنس والجن وسائر الحيوانات والنباتات والجمادات من البسائط والمركّبات المحسوسة في هذا العالم الأدنى الذين لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم أبدًا. كما ورد في الحديث القدسي: «ما نظرت إلى الأجسام مذ خلقتها»[1] والأشقياء وإن كانوا في النشأة المتوسطة أيضًا بأبدانهم ولكنهم ليسوا من أهلها لعدم شوقهم إليها وتعلقهم بها، بل إنّما تعلقهم وركونهم وشوقهم بهذه النشأة الأدنى الأرذل لأنهم رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها فإذا فارقوها عذبوا بفراقها. وهذا بخلاف السعداء فإنهم وإن كانوا في النشأة الفانية أيضًا بأبدانهم ولكنهم ليسوا من أهلها لعدم تعلقهم بها وركونهم إليها، بل إنّما شوقهم وحنينهم إلى النشأة الأخرى. ولهذا نعموا بالوصول إليها ومفارقة هذا الأدنى. ومن هنا ورد في الحديث «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[2].

---

(١) لم نعثر عليه في الكتب المعتبرة، ذكره الشيرازي في كتابه المبدأ والمعاد: « وقد روي عن النبي حكاية عن الله – تعالى – أنه قال: ما نظرت إلى الاجسام مذ خلقتها ». الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، ط٣، مصدر سابق، ص٥٦٣.

(٢) الصدوق، **معاني الاخبار**، مصدر سابق، ص٢٨٩. وأيضًا: القاضي النعمان المغربي، **دعائم الإسلام**، ج١، ١٩٦٣م، دار المعارف – القاهرة، مؤسسة آل البيت(ع)، ص٤٧.

وقال أمير المؤمنين (عليه السلام) حين ضربه (ابن ملجم): «فزت ورب الكعبة».

وقال في وصف الزهّاد: «كانوا قومًا من أهل الدنيا وليسوا من أهلها، فكانوا فيها كمن ليس فيها. عملوا فيها بما يبصرون وبادروا فيها ما يحذرون، تقلب أبدانهم بين ظهراني أهل الآخرة، يرون أهل الدنيا - يعظمون موت أجسادهم وهم أشداء عظامًا لموت قلوب أحيائهم»[1].

وقال في وصف قوم منهم: «صحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلّقة بالمحل الأعلى أولئك خلفاء الله في أرضه ودعاته إلى دينه آه آه شوقًا إلى رؤيتهم»[2]، وقال في وصف الدنيا: «إنها حلوة خضرة حفت بالشهوات وتحبّبت بالعاجلة وراقت بالقليل وتحلّت بالآمال وتزيّنت بالغرور لا تدوم حبرتها، ولا تؤمن فجعتها، غرّارة ضرّارة، حائلة زائلة، نافدة بائدة، أكّالة غوّالة، لا تعدو إذا تناهت إلى أمنية أهل الرضا والرغبة بها أن تكون...». كما قال تعالى: ﴿كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ﴾[3][4]. وقال في وصفها: «أقرب إلى دار سخط الله وأبعدها من رضوان الله...»[5].

فصل

هذه النشآت الثلاث متطابقة مترتبة في الصدور؛ بمعنى أن كلّ موجود في هذه النشأة الدنيا من الجواهر والأعراض حتى الحركات والسكنات والهيئات والطعوم والروائح فله صورة في النشأة الوسطى، متقدّمة عليه في الوجود وله حقيقة في النشأة العليا؛ متقدّمة على كلتيهما. بل كلّ ما في هذا العالم الأدنى من الذوات والهيئات والنسب والأشكال والترتيبات الجسمانية والنفسانية؛ ظلال ورسوم وتمثلات لما في العالم الأعلى من الذوات الروحانية والهيئات العقلية والنسب

(١) نهج البلاغة، باب الخطب، ج٢، ط١، دار الذخائر - قم، ص٢٢٥.
(٢) نهج البلاغة، باب الحكم، الحكمة ١٤٧.
(٣) سورة الكهف، الآية ٤٥.
(٤) نهج البلاغة، باب الخطب، مصدر سابق، ج١، ص٢١٦. وحبرتها: من الحبور والسرور. فجعتها: من الفجيعة والخسارة والألم.
(٥) نهج البلاغة، باب الخطب، مصدر سابق، ج٢، ص٦٢.

المعنوية؛ إنّما تنزلت وتكدّرت وتجرّمت بعدما كانت نقية صافية مقدّسة عن النقص والشين، مجرّدة عن الكدورة والرين، متعالية عن الآفة والقصور، منزّهة عن الهلاك والدثور ولكل من الثلاث طبقات متفاوتة مترتبة في العوالم العقلية والمثالية؛ كلها أناس متفاوتو المراتب والنشآت.

وكذلك بين النار العقلية والنار السفلية نيرانات مترتبة. ولهذا ورد في الحديث: «إن هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم أنزلت»[1]، إشارة إلى تنزل مرتبتها عن كمال حقيقتها النارية وتضعف تأثيرها وتنقص جوهرها على حسب كلّ نزول.

ومن هنا قال بعض متألّهة الحكماء: «إن هذه الحسائس عقول ضعيفة وتلك العقول حسائس قوية»[2].

وإلى تفاوت الطبقات أشار مولانا الباقر (عليه السلام) حيث قال: «إن الله خلق محمدًا وآل محمد من طينة عليين، وخلق قلوبهم من طينة فوق ذلك، وخلق شيعتنا من طينة دون عليين، وخلق قلوبهم من طينة عليين، فقلوب شيعتنا من أبدان آل محمد وأن الله خلق عدو محمد من طين سجّين، وخلق قلوبهم من طين أخبث من ذلك، وخلق شيعتهم من طين دون سجّين، وخلق قلوبهم من طين سجّين، فقلوبهم

---

(١) في مسند زيد: «حدّثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي (ع) قال: ناركم هذه جزء من سبعين جزء من نار جهنم، ولولا أنها غسلت بسبعين ماء ما أطاق آدمي أن يسعرها، وإنّ لها يوم القيامة لصرخة لا يبقى ملك مقرّب ولا نبي مرسل إلاّ جثا على ركبتيه من صرختها، ولو أنّ رجلا من أهل النار علق بالمشرق لاحترق أهل المغرب من حرّه». **مسند زيد بن علي**، منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت، ص٤١٦.

وفي كتاب الزهد: «الحسن بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي (ع) قال: قال رسول الله (ص): إنّ ناركم هذه لجزء من سبعين جزءًا من نار جهنم، ولقد أطفئت سبعين مرة بالماء ثم التهبت، ولولا ذلك لما استطاع آدمي أن يطيقها إذا التهبت، وإنّه ليؤتى بها يوم القيامة حتّى توضع على النار فتصرخ صرخة لا يبقى ملك مقرّب ولا نبي مرسل إلاّ جثا على ركبتيه فزعًا من صرختها». الحسين بن سعيد الكوفي، **كتاب الزهد**، ١٣٩٩، العلمية – قم، ص١٠١.

(٢) قال الشيرازي في الأسفار الأربعة، الباب التاسع، الفصل الخامس: «قال الفيلسوف الأعظم: إنّ هذه الحسائس عقول ضعيفة، وتلك العقول حسائس قويّة».

وعلّق الحكيم السبزواري على هذه العبارة في الأسفار الأربعة بقوله: «كما قالوا إنّ المعلول حدّ ناقص للعلّة، والعلّة حدّ تام للمعلول. ونظير قول المعلم هذا، قول المصنّف (ره) في مبحث القوى: إنّ عدم تسمية المحسوس – على رأيه – معقولا بحسب الإصطلاح، حيث إنّ المحسوس مخصّص بصورة جزئيّة والمعقول بمعنى كلي مجرّد، وأمّا إن أريد أنّ المحسوس ليس معقولا بمعنى أنّه ليس مدركه العقل، فلا، إذ المدرك بكلّ إدراك، والمحرّك بكلّ تحريك، ليس إلاّ ذات واحدة شخصيّة».

انظر: الشيرازي، **الأسفار الأربعة**، ج٥، مصدر سابق، ص٧٢.

من أبدان أولئك وكلّ قلب يحن إلى بدنه»[1].

فصل

قد تبين مما ذكرنا لمن أحسن التأمل فيه: إن لكل معنى من المعاني حقيقة وروحًا وله صورة وقالب؛ وأنه قد يتعدد الصور والقوالب لحقيقة واحدة.

فاعلم أن الألفاظ إنّما وضعت للحقائق والأرواح ولوجودهما في القوالب يستعمل الألفاظ فيها على الحقيقة لاتحاد ما بينهما.

مثلاً لفظ القلم إنّما وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب أو حديد أو غير ذلك، بل ولا أن يكون جسمًا ولا كون النقش محسوسًا أو معقولاً ولا كون اللوح من قرطاس أو خشب، بل مجرد كونه منقوشًا فيه وهذا حقيقة اللوح وحده وروحه. فإن كان في الوجود شيء يتسطّر بواسطته نقش العلوم في ألواح القلوب فأخلق به أن يكون هو القلم. فإن الله ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَم * عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[2]، بل هو القلم الحقيقي حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحده من دون أن يكون معه ما هو خارج عنه. وكذلك الميزان مثلاً فإنه موضوع لميعاد يعرف به المقادير وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتى بعضها جسماني وبعضها روحاني، كما توزن به الأجرام والأثقال مثل ذي الكفتين وما يجري مجراه، وما توزن به المواقيت والارتفاعات كالاصطرلاب ،وما توزن به الدوائر والقسي كالفرجار، وما توزن به الأعمدة كالشاقول، وما يوزن به الخطوط كالمسطر وما يوزن به الشعر كالعروض وما يوزن به الفلسفة كالمنطق، وما يوزن به بعض المدركات كالحس والخيال، وما توزن به العلوم والأعمال كما يوضع ليوم القيامة وهم الأنبياء والأوصياء كما ورد عن أئمة الهدى (عليهم السلام)، وما يوزن به الكلّ كالعقل الكامل إلى غير ذلك من الموازين. وبالجملة ميزان كلّ شيء يكون من جنسه الموجودة فيه. وعلى هذا القياس كلّ لفظ ومعنى، وأنت إذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانيًا وفتحت لك أبواب الملكوت وأهلّت لمرافقة الملأ الأعلى وحسن أولئك رفيقًا.

---

(١) الصفار، بصائر الدرجات، مصدر سابق، ص٣٤.
(٢) سورة العلق، الآية ٤، ٥.

فصل

وإذ قد دريت أنه ما من شيء في عالم الحس والشهادة إلا هو مثال وصورة لأمر روحاني في عالم الملكوت وهو روحه وحقيقته.

فاعلم أن عقول الخلائق في الحقيقة أمثلة للعقول العالية فليس للأنبياء –عليهم السلام– أن يتكلموا معهم إلا بضرب الأمثال لأنهم أمروا أن يكلموا الناس على قدر عقولهم؛ وقدر عقولهم أنهم في النوم بالنسبة إلى تلك النشأة، والنائم لا ينكشف له شيء في الأغلب إلا بـ: مثل. ولهذا من يعلم الحكمة غير أهلها يرى في المنام: أنه يعلّق الدر في أعناق الخنازير. وعلى هذا القياس.

وذلك لعلاقة خفية بين النشآت – فالناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا – وعلموا حقائق ما سمعوه بالمثال وأرواح ذلك وعقلوا، أن تلك الأمثلة كانت قشورًا قال الله سبحانه: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ﴾ [1].

فمثل العلم بالماء والقلب بالأودية والينابيع والضلال بالزبد على ما فسّره المفسّرون. ثم نبّه في آخرها فقال: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾[2]

فكلّ ما لا يحتمل فهمك فإن القرآن يلقيه إليك على الوجه الذي كنت في النوم مطالعًا بروحك للوح المحفوظ ليمثل لك بمثال مناسب وذلك يحتاج إلى التعبير، فتأويل المتشابهات يجري مجرى التعبير، فالمفسّر يدور على القشر.

وصل

ولك أن تقول: إن متشابهات الكتاب والسنة[3] محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأولية من دون حاجة إلى تأويل أو حمل على تمثيل أو تخييل. إلا أن للمفهومات مظاهر مختلفة ومنازل شتى وقوالب متعددة حسب تعدد النشآت واختلاف المقامات. وكذلك لله سبحانه وصفاته في كلّ عالم من العوالم مظاهر

(١) سورة الرعد، الآية ١٧.
(٢) سورة الرعد، الآية ١٧.
(٣) كما اينكه يكى از آراء موجود در باب متشابهات همين قول است.

ومرائي ومنازل ومعالم يعرف بها كما مرّت الإشارة إليه فيما سبق. فكلّ إنسان يفهم من تلك الألفاظ ما يناسب مقامه والنشأة التي غلبت عليه والكل صحيح وهي حقيقة في الكلّ، ولكن لكل في محله.

وصل

وقد ورد في الحديث: أن المساجد بيوت الله[1]. فلفظ البيوت فيه حقيقة وذلك لأنّ المسجد محل العبادة بما هي عبادة هو محل حضور المعبود وموقف شهوده، فيكون بيتًا له في الحقيقة لا بالمجاز والتخيل، ولكن يكون بيتًا معقولاً - لا محسوسًا - بإحدى هذه الحواس. وما هو المحسوس منه ليس معبدًا ومشعرًا للعبادة، بل هو من هذه الجهة كسائر مواضع الأرض. وكلّ محسوس ذي وضع ليس ذاته بذاته محسوسًا من كلّ وجه. فإن - زيدًا - ليس بمحسوس من جميع وجوهه، بل إنّما محسوسيته من حيث كونه متقدرًا متحيّزًا ذا وضع. وأما من حيث كونه ناطقًا متوهمًا متخيلاً عالمًا أو جاهلاً، فليس مما يناله الحس والإشارة الوضعية.

ويؤيّد هذا، ما ورد في حديث آخر: إن المسجد ينزوي بالنخامة[2]. مع أن المحسوس منه لم تتغير مساحته ولم تنقص، فكان المراد أن النخامة توجب قلة توقيره وتعظيمه، لأنه محل عبادة الله، فيجب أن يكون موقرًا معظمًا والنخامة فيه تنافي ذلك، فيقل عظم قدره في العقل لا في الحس وهذا وأمثاله مما تدركه البصيرة ﴿**وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَ أُولُو الأَلْبَابِ**﴾[3].

---

(١) « ومن أراد دخول المسجد فليدخل على سكون ووقار؛ فإنّ المساجد بيوت الله وأحب البقاع إليه، وأحبهم إلى الله عز وجل أولهم دخولا وآخرهم خروجًا». الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج١، ط٢، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٢) في المجازات النبوية: « ومن ذلك قوله(ص): إن المسجد لينزوي من النخامة كما تنزوي الجلدة في النار، يقال انزوت الجلدة إذا انقبضت واجتمعت. وهذا الكلام مجاز، وفيه قولان: احدهما أن المسجد يتنزه عن النخامة، وهي البصقة، بمعنى أنه يجب أن يكرم عنها، والا يبتذل بها. فإذا رؤيت عليه كانت شائنة له، وزارية عليه، فكان معها بمنزلة الرجل ذي الهيئة يشمئز مما يهجنه، وينقبض عما يدنسه، وأصل الانزواء: الانحراف مع تقبض وتجمع. والقول الآخر: أن يكون المراد أهل المسجد، فأقيم المسجد في الذكر مقامهم لما كان يشتمل عليهم...» الشريف الرضي، **المجازات النبوية**، منشورات مكتبة بصيرتي - قم، ص ٢١١ - ٢١٣.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ٢٦٩.

وصل

ولما كان الناس إنّما يكلمون على قدر عقولهم ومقاماتهم فما يخاطب به الكلّ يجب أن يكون للكلّ فيه نصيب.

فالقشرية من الظاهريين لا يدركون إلا المعاني القشرية كما أن القشر من الإنسان وهو ما في الأهاب والبشرة من البدن لا ينال إلا قشر تلك المعاني وهو ما في الجلد والغلاف من السواد والصور. وأما روحها وسرها وحقيقتها فلا يدركها إلا أولوا الألباب وهم: الراسخون في العلم. وإلى ذلك أشار النبي (صلّى الله عليه وآله) في دعائه لبعض أصحابه[1] حيث قال: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[2].

ولكل منهم حظ، قلّ أم كثر وذوق نقص أو كمل ولهم درجات في الترقي إلى أطوارها وأغوارها وأسرارها وأنوارها. وأما البلوغ للاستيفاء والوصول على الأقصى فلا مطمع لأحد فيه «ولو كان البحر مدادًا لشرحه والأشجار أقلامًا فأسرار كلمات الله لا نهاية لها، فنفد البحر قبل أن تنفد كلماته».

وصل

ومما ذكر يظهر سبب اختلاف ظواهر الآيات والأخبار الواردة في أصول الدين، بل وفروعه.

وذلك لأنها مما خوطبت به طوائف شتى وعقول مختلفة، فيجب أن يكلّم كلّ على قدر فهمه ومقامه ومع هذا فالكلّ صحيح غير مختلف من حيث الحقيقة ولا مجاز فيه أصلاً. واعتبر ذلك بمثال العميان والفيل وهو مشهور.

وعلى هذا فكلّ من لم يفهم شيئًا من المتشابهات من جهة أن حمله على الظاهر كان مناقضًا بحسب الظاهر لأصول صحيحة دينية وعقائد حقة يقينية عنده، فينبغي أن يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدلها ويحيل العلم به إلى الله والراسخين في العلم.

---

(١) وهو أمير المؤمنين الذي كان باب مدينة علمه وحكمته، ولمّا كان رسول الله مستجاب الدعوة فلا يمكن أن يكون المراد من بعض الأصحاب هو بعض الخلفاء كما نقله الغزالي.

(٢) المجلسي، بحار الأنوار، ج٦٦، ط٣، مصدر سابق، ص٩٢.

ثم يترصّد لهبوب رياح الرحمة من عند الله ويتعرّض لنفحات أيام دهره الآتية من قبل الله لعل الله يأتي له بالفتح أو أمر من عنده ويقضي الله أمرًا كان مفعولاً.

فإن الله سبحانه ذمّ قومًا على تأويلهم المتشابهات بغير علم فقال سبحانه: ﴿فَأَمَّا الَّذينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ في الْعِلْمِ﴾ (١).

ومن تدبّر فيما حققناه، ثم فيما ورد في الشرع من أصول الدين، علم أن مقتضى العقل الصريح لا ينافي موجب الشرع الصحيح بوجه من الوجوه.

وعن مولانا الباقر (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن حديث آل محمد صعب، مستصعب، لا يؤمن به إلا ملك مقرّب، أو نبي مرسل أو عبد امتحن الله قلبه بالإيمان. فما عرض عليكم من حديث (آل محمد) فلانت له قلوبكم وعرفتموه فخذوه وما اشمأزت منه قلوبكم وأنكرتموه فردوه إلى الله وإلى الرسول وإلى العالم من آل محمد. إنّما الهالك أن يحدّث أحدكم بشيء منه فيقول: والله ما كان هذا والله ما هذا بشيء، والإنكار هو الكفر»(٢).

وقيل لمولانا الصادق (عليه السلام): يأتينا الرجل من قبلكم يعرف بالكذب فيحدّث بالحديث فنستبشعه. فقال (عليه السلام): يقول لك: إني قلت لليل أنه نهار، وللنهار أنه ليل. قيل: لا: فإن قال لك: هذا أني قلته، فلا تكذبه فإنّما تكذّبني»(٣).

أصل

قال بعض الفضلاء: اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع والشرع لن يتبين إلا بالعقل، والعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس ولن يغني أس ما لم يكن بناء.

وأيضًا العقل كالبصر والشرع كالشعاع ولن ينفع البصر ما لم يكن شعاع من

(١) سورة آل عمران، الآية ٧.
(٢) الكليني، **الكافي**، ج١، مصدر سابق، ص ٤٠١.
وأيضا: الصفار، **بصائر الدرجات**، مصدر سابق، ص ٤٠ – ٤١.
(٣) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج٢، مصدر سابق، ص٢١١.

خارج ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر. فلهذا قال الله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ* يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ﴾[1].

وأيضًا فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمده، فما لم يكن زيت لم يشعل السراج، وما لم يكن سراج لم يضئ الزيت. وعلى هذا نبّه بقوله تعالى: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ... (إلى قوله): نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾[2].

وأيضًا فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما يتعاضدان، بل يتحدان. ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن نحو ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾[3].

ولكون العقل شرعًا من داخل قال في صفة العقل: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[4]. فسمّى العقل دينًا ولكونهما متحدين قال: نور على نور... أي نور العقل ونور الشرع. ثم قال: ﴿يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[5]. فجعلهما نورًا واحدًا.

فالعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور كما عجز العين عند فقد النور.

واعلم أن العقل بنفسه قليل الغنى لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشيء دون جزئياته نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطي الجميل وحسن استعمال المعدلة وملازمة العفة ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك في شيء، شيء والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ويبين ما الذي يجب أن يعتقد في شيء، شيء وما الذي هو معدلة في شيء، شيء.

ولا يعرف العقل مثلاً، أن لحم الخنزير والخمر محرّمة وأنه يجب أن يتحاشى من تناول الطعام في وقت معلوم وأن لا ينكح ذوات المحارم وأن لا يجامع المرأة في حال الحيض. فإن أشباه ذلك لا سبيل إليها إلا بالشرع، فالشرع نظام الاعتقادات

---

(١) سورة المائدة، الآية ١٦.
(٢) سورة النور، الآية ٣٥.
(٣) سورة البقرة، الآية ١٧١.
(٤) سورة الروم، الآية ٣٠.
(٥) سورة النور، الآية ٣٥.

الصحيحة والأفعال المستقيمة والدال على مصالح الدنيا والآخرة. من عدل عنه فقد ضل سواء السبيل. ولأجل أن لا سبيل للعقل إلى معرفة ذلك قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1]، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلاَ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى﴾[2].

وإلى العقل والشرع أشار بالفضل والرحمة بقوله: ﴿وَلَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[3] وعنى بالقليل المصطفين الأخيار... انتهى كلامه[4].

ويصدقه ما روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام): العقل عقلان، مطبوع ومسموع. ولا ينفع المسموع ما لم يكن مطبوع. كما لا ينفع نور الشمس ونور العين ممنوع[5].

وقد ظهر من تضاعيف ما ذكر أن أصحاب العقل قليل جدًا، وأن من لم يهتد لنور الشرع ولم يطابقه عقله فليس من ذوي العقول في شيء، وأن العقل فضل من الله ونور كما أن الشرع رحمة منه وهدى. وأن الفضل بيد الله، يؤتيه من يشاء، ويهدي الله لنوره من يشاء، ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

---

(١) سورة الإسراء، الآية ١٥.

(٢) سورة طه، الآية ١٣٤.

(٣) سورة النساء، الآية ٨٣.

(٤) النص موجود في كتاب معارج القدس في مدارك معرفة النفس للغزالي بتمامه. ويحتمل أن يكون للراغب الاصفهاني حيث اشتمل كتابه تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين عليه أيضًا على ما أفاده محمد صالح المازندراني في شرح الكافي الجامع، ج٨، ص١٤١.

(٥) في نهج البلاغة: «قال(ع): العلم علمان مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع». نهج البلاغة، باب غريب كلامه، الحديث ٣٣٨.
قال في مجمع البحرين: « والعلم علمان مسموع ومطبوع كما وردت الرواية بذلك عن علي(ع) حيث قال: رايت العلم علمين فمسموع ومطبوع فلا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع. قال بعض الشارحين: العلم المسموع هو العلم بالشرعيات، والعلم المطبوع العلم بأصول الدين. وروي هكذا: رأيت العقل عقلين فموهوب ومكسوب، فلا ينفع مكسوب إذا لم يك موهوب، كما لا تنفع الشمس وضوء العين محجوب. ولا منافاة بين الروايتين، فإنّ الاولى في العلم، والثانية في العقل». الطريحي، مجمع البحرين، ج٣، ط٢، ١٤٠٨، مكتب النشر الثقافة الإسلامية، ص٢٣٧ - ٢٣٨.

خـــــاتـــمة

في تفصيل وجوه الفرق بين الدنيا والآخرة في نحو الوجود الجسماني

فمنها: أن الدنيا لا بدّ وأن تفنى، لأنها لم تخلق لذاتها، بل لتكون وسيلة إلى تحصيل نشأة أخرى وتمتعًا لها وبلغة إليها، فلا بدّ من انقطاعها ومصيرها إلى البوار، والآخرة باقية ببقاء بارئها وقيومها لأنها خلقت لذاتها لا لشيء آخر فهي محل الإقامة ودار القرار.

ومنها: أن القوّة في الدنيا لأجل الفعل فتقدّمت عليه بوجه، والفعل في الآخرة متقدم على القوّة، ولأجلها. وأيضًا: الفعل أشرف من القوّة في الدنيا والقوة في الآخرة أشرف من الفعل، وذلك لأنّ معنى القوّة في الدنيا كون الشيء بحيث يكون من شأنه أن يصير شيئًا آخر ومعناها في الآخرة، كونه بحيث يكون من شأنه أن يفعل ويفيض.

ومنها: أن الأجساد الدنيوية قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد، والنفوس الأخروية فاعلة لأجسادها على سبيل الاستيجاب والاستلزام، فهاهنا تترقى الأبدان بحسب تزايد استعدادتها إلى حدود النفوس، وفي الآخرة يتنزل الأمر إلى النفوس فينسج منها الأبدان.

ومنها: أن القوّة الخيالية في الدنيا غير الحواس الظاهرة وفي الآخرة تصير عينها وتتحد معها كما ظهر من التحقيقات السالفة ولهذا قيل: إن اللذة الخيالية لا تكون في الجنة لأنها من قضيات الوهم إذ من شأنه أن يتخيل أشياء على طريق التمني فتلتذ بها النفس (والمنى رأس مال المفاليس) والآخرة دار الصدق ودار الحقائق، ولذلك سمّيت الحاقة لأنّ فيها حواق الأمور وليس فيها أباطيل وأكاذيب ولا أمنية، إذ فيها ما تشتهي الأنفس، وتلذ الأعين نقدًا وإنّما التذاذهم بالوجود المشاهد.

ومنها أن الشهوات في الدنيا تابعة للمشتهيات والمشتهيات في الجنة تابعة

للشهوات كما قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنفُسُكُمْ﴾[1]. فما تريد يستحضر لا أنه يكون موجودًا ثم يستحضر. بل يستحضر فيكون موجودًا بالاستحضار، فالحضور هناك ليس بقطع المسافة.

ومنها: أن باطن الإنسان يكون ثابتًا في الآخرة فإنه عين ظاهر صورته في الدنيا، والتبدّل فيه خفي وهو خلقه الجديد في كلّ آن الذي هم منه في لبس، ويكون ظاهره فيها مثل باطنه في الدنيا، فيتنوع ظاهره هناك كما يتنوع باطنه في الدنيا في الصور التي يكون فيها التجلي الإلهي، ينصبغ بها انصباغًا.

ومنها: أن نيل الشهوات في الآخرة لم يمنع من التجلي، بخلافه في الدنيا. وذلك لأنّ التجلي هنالك على الأبصار وليست الأبصار محل الشهوات، ولا يجتمع الشهوة والتجلي في محل واحد، فلهذا جنح العارفون الزهاد في هذه الدنيا إلى القليل من نيل شهواتها والاشتغال بكسب حطامها.

ومنها: أن المادّة الحاملة للصورة الدنيوية تحتاج إلى فاعل مبين يكمّلها على سبيل التربية، شيئًا فشيئًا. لأنها في عالم الحركات والاتفاقات كمحل السواد مثلاً إذا زالت عنه صورة السواد يحتاج في استرجاعها إلى سبب جديد مباين عن ذاته وهذا بخلاف المادّة الحاملة للصور الأخروية فإنها قوّة - نفسانية - مستكفية بذاتها وبأسبابها الذاتية، فإذا زالت عنها الصور ففي استرجاعها يكفي تذكرها من غير حاجة إلى تجشّم اكتساب من فاعل جديد ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾[2].

ومنها: أن المادّة الأخروية أشرف صورة وأسرع قبولاً للصور وأسهل انفعالاً من الفاعل؛ لأنها ألطف جوهرًا وأشد قربًا من الروحانية بالنسبة إلى المواد الدنيوية.

أولا ترى إلى الماء لما كان جوهره ألطف من جوهر التراب كيف صار لقبول الطعوم والأصباغ والأشكال أسرع، والهواء لكونه ألطف منهما كيف يقبل الأصوات والروائح والأشكال أسهل مما يقبلانه، ثم الأرواح الحيوانية والأنوار الحسية لكونها ألطف من الثلاثة كيف تقبل الصور المحسوسة بها دفعة بلا مهلة.

---

(١) سورة فصلت، الآية ٣١.

(٢) سورة عبس، الآية ٣٧.

ولطافة جواهر النفوس على تفاوت مراتبها في اللطافة والكثافة أشد بكثير من لطافة الأنوار المحسوسة والأضواء؛ ولهذا تقبل رسوم سائر المحسوسات والمتخيّلات والمعقولات عند كونها في مراتب أنوار الحس والخيال والعقل على تفاوتها في اللطافة والنورية. ويقدر الإنسان أن يستحضر في قوته المتخيلة من الممكنات ما لا يقدر أن يستحضره في قوّة حسه؛ لأنّ تلك القوّة أخروية وهذه دنيوية، وتلك تدرك وتستحضر من داخل وغيب، وهذه تدرك وتستحضر من خارج وشهادة، وعالم الغيب أفسح ومجاله أبسط وهكذا قياس القوّة العقلية في اللطافة والنورية ونسبتها إلى ما تقبله من رسوم أنوار العقليات.

ومنها: أن الأرض في النشأة الأولى تثبتنا فنتثبت منها، وفي النشأة الآخرة تخرجنا إخراجًا على الصورة التي يشاء الحق أن يخرجنا عليها كما قال عزّ وجلّ: ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا... يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾[1]؛ أي تبرز ما فيها وتخبر بأنه ما بقي فيها مما اختزنته شيء.

ومنها: أن الدار الآخرة دار لا فاعل ولا مؤثّر هناك إلا الحق سبحانه، إذًا الأسباب المتقابلة والعلل المتضادة مرتفعة وكذا الموانع والقواسر والحجب منتفية في ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالك إلا هو - الملك يومئذٍ لله.

ومنها: أن الدنيا دار الحكمة والأسباب، والآخرة دار القدرة والعجاب؛ فإن القدرة قد تبرز ما لا يتناهى متناهيًا، وتظهر الشيء اليسير المتناهي بلا نهاية حتى أن الحال الواحدة من أحوال أهل النار وأحوال أهل الجنة يجدها صاحبها منسحبةً من الأزل إلى الأبد، وهو آن واحد، ثم ينتقل منه إلى غيره كما يريده الله وهذا سر غريب لا يكاد العقل يقبله، سئل مولانا الصادق (عليه السلام) عن الرجعة فقال: تلك القدرة ولا ينكرها إلا القدرية، لا تنكرها أن رسول الله (صلى الله عليه وآله)

---

(١) سورة الزلزلة، الآية ٢ و ٤.

أتى بقناع من الجنة عليه عذق يقال له سنة فتناولها[1].

ومنها: أن عدد الأبدان في الآخرة كعدد النفوس غير متناهٍ إذ ليس يمتنع وجود غير المتناهي فيه لعدم التضايق والتزاحم ونفي المواد الجسمانية والتداخل والمباينة والمسامتة هناك، لأنها ليست في أمكنة وأبعاد واتصال بعضها ببعض اتصال عقلي وتلاق معنوي. وكلما كثرت الأرواح المفارقة عن الأبدان المتعارفة المؤتلفة واتصل بعضها ببعض؛ اتصالاً معنوياً بمعقول، كان التذاذ كلّ واحد منها بالأخرى أشد. وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق بمصادفة الماضين وزادت لذات الماضين بمصادفة اللاحقين كما قال سبحانه: ﴿وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2]؛ لأنّ كلّ واحد منهم هوية وجودية نورية فيعقل ذاته ويعقل مثل ذاته مرات كثيرة، ولأن المتلاحقين إلى غير نهاية يكون تزايد قوّة كلّ واحد واحد ولذاته في غابر الزمان إلى غير نهاية نوعًا وكمًا وكيفًا.

ومنها: أن الأجساد الدنيوية أجساد لحمية طبيعية مركّبة من أخلاط قابلة للتغيّرات والاستحالات معرضة للآفات. والأجساد الأخروية ليست كذلك. قال الله تعالى: ﴿لاَ يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلاَ يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾[3] ﴿لاَ يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلاَ الْمَوْتَةَ

---

(١) في مختصر البصائر: « وعنه ومحمد بن عبد الجبار وأحمد بن الحسن بن علي بن فضال، عن الحسن بن علي بن فضال، عن حميد بن المثنى العجلي، عن شعيب الحذاء، عن أبي الصباح الكناني قال: سألت أبا جعفر (ع) فقلت: جعلت فداك [مسألة] أكره أن أسميها له [لك]. فقال لي هو: أعن الكرات تسألني؟ فقلت: نعم. فقال: تلك القدرة ولا ينكرها إلا القدرية، لا تنكرها تلك القدرة لا تنكرها، إن رسول الله (ص) أتي بقناع من الجنة عليه عذق يقال له: سنة، فتناولها رسول الله (ص) سنة من كان قبلكم ». الحسن بن سليمان الحلي، **مختصر بصائر الدرجات**، ط١، ١٩٥٠ م، منشورات المطبعة الحيدرية – النجف، ص٢١ – ٢٢.

ونقله المجلسي في البحار وعلّق بقوله: « قوله عليه السلام: تلك القدرة، أي هذه من قدرة الله تعالى، ولا ينكرها إلا القدرية من المعتزلة الذين ينكرون كثيرًا من قدرة الله تعالى. والقناع بالكسر طبق من عسب النخل، وبعث هذا كان لإعلام النبي (ص) أنه يقع في أمته ما وقعت في الأمم السابقة، وقد وقعت الرجعة في الأمم السابقة مرات شتى ». المجلسي، **بحار الأنوار**، ج٥٣، ط٣، مصدر سابق، ص٧٢.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٧٠.

(٣) سورة فاطر، الآية ٣٥.

﴿الأولَى﴾[1]. وفي الحديث «جرد مرد، مكحلون؛ أبناء ثلاث وثلاثين»[2].

ومنها: ما مر أن الآخرة نشأة قريبة من الله يتكلّم فيها الإنسان مع الله وينظر الله إليه، وهذه بعيدة من الله، دائرة ذاتها، بائدة أهلها، هالكة ذووها، لا يكلّمهم الله ولا ينظر إليهم. وأما مكالمة الأنبياء مع الله فهي من ظهور سلطان الآخرة على قلوبهم.

ومنها: أن نشأة النور والإدراك، والحضور والحياة والظهور، وكلّ ما فيها حي، مدرك. كما ورد في الحديث: أن الأنواع من الفاكهة ليقلن لولي الله: يا ولي الله كلني قبل أن تأكل هذا قبلي[3]. وأن المؤمن إذا جلس على سريره اهتز سريره فرحًا[4].

وفي القرآن المجيد: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[5].

وهذه النشأة موصوفة بمقابلات ذلك. وقد مضى بيان ذلك كله.

ومنها: ما مر أيضًا أن النشأة الدنيوية ضعيفة الوجود غير قارة الذات، وجود كلّ جزء منه يقتضي فقد صاحبه، وأما النشأة الآخرة فلقوتها وتمامها مستقلة بنفسها، مستكفية بذاتها من غير افتقار إلى الأزمنة والمواد المنقسمة المنفصلة المتصرّمة – لا يمكن أن يخبر عن متاها ومكانها لأهل هذه النشأة إلا بضرب الأمثال بأقل زمان وأوسع مكان كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَ كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾[6]. وقال عزّ وجلّ: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾[7].

ومنها: أن النفس الواحدة من النفوس الإنسانية بمنزلة عالم عظيم نفساني أعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه وأن كلّ ما فيها من الأشجار والأنهار والأبنية والغرف؛ حية بحياتها الذاتية التي للنفس التي تدركها وتوجدها وأن إدراكها للصور هو بعينه

---

(١) سورة الدخان، الآية ٥٦.
(٢) وفي الأحاديث النبوية: أهل الجنة جرد ومرد؛ أبناء ثلاث...
(٣) الكليني، الكافي، ج٨، ط٤، مصدر سابق، ص٩٩.
(٤) الكليني، الكافي، ج٨، ط٤، مصدر سابق، ص ٩٧.
(٥) سورة العنكبوت، الآية ٦٤.
(٦) سورة النحل، الآية ٧٧.
(٧) سورة الحديد، الآية ٢١.

إيجادها لها، لأنها أدركتها فأوجدتها فأدركتها، بل أدركتها موجودة وأوجدتها مُدرَكة بلا تقدم وتأخر ولا مغايرة. إذ الفعل والإدراك هناك شيء واحد.

ومنها: أن الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين وإذا صارت النفس مشغولة باستماع واحد ومشاهدته ومماسته صارت مستغرقة محجوبة عن غيره وأما الموجود في الآخرة فيتسع اتساعًا لا ضيق فيه ولا منع حتى لو اشتهى مشاهدة النبي - صلى الله عليه وآله - مثلاً ألف شخص في ألف مكان في حالة واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم في الأمكنة المختلفة.

وأما الإبصار الحاصل عن شخص النبي الدنيوي فلا يكون إلا في مكان واحد. وأمر الاخرة أوسع وأوفى بالشهوات وأوفق لها، فلكل واحد من أهل السعادة في الآخرة عالم فيه ما يريد، ومن يرغب في صحبته ينشأ في لحظة عين أو فلتة خاطر من غير مزاحمة شريك وسهيم.

ومنها: أنه ما لم تخرب الدنيا - لم توجد الآخرة وهذا فرقان مبين، إذ لو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح أن الدنيا تخرب؛ لأنّ الدنيا إنّما هي دنيا بالجوهر ونحو الوجود بالتخصصات الشخصية والامتيازات التعينية وإلا لكان كلّ يوم دنيا أخرى، لتبدّل الأشكال والهيئات والمشخّصات، ولكان القول بالآخرة قولاً بالتناسخ، ولكان البعث عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها وإجماع العقلاء منعقد على أن الدنيا تضمحل وتفنى ولا تعود ولا تعمر أبدًا.

ومنها: أن الآخرة عالم تام لا ينتظم مع الدنيا في سلك واحد ولا أحدهما من الآخرة في جهة واحدة أو في اتصال واحد زماني أو مكاني، بل لا مكان للآخرة؛ لا كلها ولا أجزاؤها كما دريت سابقًا. نعم لها إحاطة بالدنيا؛ إحاطة الروح بالجسم وإنّما يراها الكلّ من الأولياء الذين انقلبت نشأتهم إلى تلك النشأة في الدنيا دون غيرهم، إذ ليس عند غيرهم منها ومن الصور الموجودة فيها إلا الألفاظ الموضوعة شرعًا لأجلها من غير دلالة لها على خصوص معانيها إلا على الأمثلة البعيدة كما

أخبر الله سبحانه عنه بقوله: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[1]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

---

(١) سورة السجدة، الآية ١٧.
(٢) سورة الواقعة، الآية ٦١.